د. أحمد يوسف

DR. AHMED YOUSSEF

البلاغة العربية

قراءة القراءة





دراسات

البلاغة العربية.. قراءة القراءة

د. أحمد يوسف علي (كاتب وباحث من مصر)

الطبعة الأولى 2018.



الآن ناشرون وموزعون

المدير العام: جعفر العقيلي.

الأردن، عمّان، شارع الملكة رانيا، بجانب صحيفة «الرأي»،

عمارة البيجاوي (69)، ط3.

هاتف: 797162720، 65620722 (962+)

alaan. publish@gmail. com

www. alaanpublish. com

التنسيق الداخلي: م. سجود العناسوة.

لوحة الغلاف: مقطع من لوحة للفنان محسن غريب/ البحرين.

تصميم الغلاف: عبادة الفحماوي

رقم الإيداع لدى المكتبة الوطنية الأردنية:

(2018/1/396)

ISBN: 978-9957-698-83-6

قراءة القراءة

كتبت هذه الأبحاث على مدى أوقات متباعدة، ولم يكن يدفعني للكتابة إلا قدر الإنجاز الذي حققه هذا العلم أو ذاك في مجاله. وارتبط عندي هذا الإنجاز بقضية مهمة وهي كيف نقرأ تراثنا الأدبي واللغوي وقد مضت السنين وتغيرت الأرض، واختلف الذوق والإحساس بالتاريخ. وفي القلب من هذا التاريخ، هذا التراث اللغوي والبلاغي معا الذي لم ينم ولم ينضج دفعة واحدة ولكنه استوى على مدار تاريخه الطويل بما انطوى عليه من متغيرات فكرية وثقافية واجتماعية واختلاف البيئات. وظل السؤال مطروحا عن كيفية التعامل مع هذا الموروث لا بوصفه موروثا كميا مثل التركة ولكن بوصفه موروثا كيفيا مازالت خيوطه ممتدة ومؤثرة وتمثل قوة جاذبة لفريق من الناس وقت اشتداد حدة الصراع بين الحاضر بما يمثله من قهر وعجز عن الابتكار أو مجاراة ما تقدمه الأمم والشعوب المعاصرة من نظريات ومناهج علمية جديدة، وبين الماضي وما حققه الأعلام من إنجازات على مستوى النظرية والتطبيق والفهم والاستيعاب، ومقدرة عالية للتواصل مع ثقافات الأمم الأخرى وحضارتها.

وظل سؤال الدرس البلاغي العربي المعاصر حتى وقت قريب محصورا في كيفية قراءة ما تركه اللغويون والنقاد والبلاغيون والمتكلمون من آثار فكرية ونقدية وبلاغية دارت حول القرآن الكريم وقضاياه الأسلوبية والشعر العربي وقضاياه التقليدية مثل لغته وعلاقتها بالواقع والتاريخ، ومدى حرية الشاعر في تشكيل رؤيته، ومدى علاقة الشعر بالعلم والفكر من جهة، وعلاقته بالفنون الأخرى.

وتعددت مداخل هذه القراءة حسب رؤية القاريء وما لديه من أدوات منهجية وحسب قدرته على فهم متطلبات الواقع الاجتماعي والعلمي الذي يعيش فيه ويقرأ من أجل تطويره. فكانت القراءة الإحيائية التي ركزت كل جهدها على وصل الحاضر بأفضل نماذج الموروث الشعري والبلاغي والنقدي إيمانا بأن تطوير هذا الحاضر لن يكون إلا بدعمه بهذه النماذج المختارة والمنتقاة. وقد تجلت هذه القراءة فيما قدمه المرصفي وما قدمه

محمد عبده. ومع أن محاولة هذين العلمين كانت محاولة مبكرة، فإن جهود محمد عبده في بعث عبد القاهر لم تستمر ولم يكن لها أنصار يعملون على تطويرها. وربما كان السبب أن محمد عبده كان مشغولا بمسألة التجديد على عدة مستويات منها المستوى العقلي وارتباطه بما قدمه أهل الاعتزال الذين كانوا من المغضوب عليهم بعد أن انقلب عليهم المتوكل وأهل الاتباع وظلوا هكذا مطاردين فكريا وعقديا ولم تكن محاولة محمد عبده بعث هذا المنهج العقلي في البحث والتفكير لتلقى القبول والترحيب في ساحة الجامع الأزهر ولا في ساحات المجتمع المصري. ومع أن عبدالقاهر الجرجاني أشعري المذهب والفكر وهي عقيدة الأزهر، فقد رفضه شيوخ الأزهر وآثروا عليه الإيضاح وشروحه وتلخيص المفتاح.

ومع بداية الجامعة المصرية وامتداد دورها التنويري واتصالها المباشر بمراكز الفكر العلمي والبحثي في هولندا وانجلترا وإيطاليا وفرنسا وألمانيا وغيرهم من البلاد واستقدام الأساتذة المرموقين للتدريس فيها، عادت مسألة التجديد إلى بساط البحث مرة أخرى. ولم يكن دور أمين الخولي أو طه حسين بعث الموروث من جديد أو الاكتفاء بتوثيق العلاقة معه، بل تعدي إلى انتقاده من ناحية، وإلى وضعه من جديد في دائرة المعارف المنهجية المعروفة وقتها. فالبلاغة عند الخولي لم تعد علما مهمته البحث عن الجمال في الجملة أو الجملتين أو عرض النص على معايير معروفة سلفا ولكنها علم موصول بالفلسفة من جهة وبعلم النفس من جهة أخرى وبعلوم اللغة على أساس أن النص الأدبي ذو مستويات متعددة من المعارف ومن البناء اللغوي وأن هذا النص ليس شعرا فقط بل هو الشعر وكل ألوان الكتابة الأدبية التي ينبغي أن تنفتح عليها البلاغة إن أرادت البقاء والاستمرار. وقد ترددت أصداء هذه الجهود في مدرسة الأمناء وفي كتاب الشايب علم الأسلوب.

ولم يكن الحجر الذي ألقاه الخولي وتلاميذه في المياه الراكدة ليهدأ أو يستكين على الرغم من مناوئيه الأشداء، وظلت دوائره تتسع وتزداد مساحاتها هنا وهناك إلى أن وصلنا إلى مفترق الطرق: إما الاستسلام لما نردده من مقولات البلاغيين القدماء وعلى رأسهم مفتاح السكاكي، وإما أن نضرب صفحا عن كل ذلك ونهيل عليه التراب ونصبح بلا آباء

ونأخذ بالبلاغة المعاصرة واتجاهاتها المتعددة. ولم يكن الاختيار سهلا ولا ميسورا. فليس بمقدورنا التخلص مما علق بنا من عبدالقاهر وسابقيه ولا حقيه، وليس بوسعنا استيعاب كل ما جاءنا من الشاطئ الآخر وتوطينه في بيئة ليست بيئته الأولى.

إزاء هذه المعضلة بزغت في الأفق جهود علمية حقيقة بالتقدير والرجاء راحت تضع القضية بكاملها موضعا جديدا لا يهمل سياقاتها المعرفية والتاريخية التي نشأت فيها ولا يغفل عن متطلبات اللحظة الزمنية المعاصرة ونداء الوقت وما يفرضه من تفاعل علمي وتواصل بناء بيننا وبين غيرنا من الأمم. وتجلت هذه الجهود في عملين هما ما قدمه سعد مصلوح وما قدمه عبد الحكيم راضي. فقد قدم كل مهما منجزه العلمي الذي استغرق زمنا طويلا من عمره. أما الأول فقد ربط التجديد البلاغي بالدرس الأسلوبي اللغوي. وأما الثاني فقد قرأ المنجز البلاغي العربي قراءة غير تقليدية تقف عند حدود المصادر المعهودة وتردد ما ورد فيها وتعلق عليها بجملة من هنا وجملة من هناك بل راح يقرأ النظرية البلاغية عبر سياقها المعرفي وهو سياق متشعب ومتعدد الروافد في مظان غير معروفة ولا مطروقة ثم يربط خلاصة ما يتوصل إليه بما يشبهه من نظريات معاصرة.

لذلك أسميت تناولي لهذه الجهود «قراءة القراءة» بمعنى البحث عن الأسس المعرفية التي اعتمد عليها كل منجز من هذين المنجزين ومناقشتها مناقشة الباحث عن الحقيقة وراء جهود تطوير الدرس البلاغي العربي. وقد شفعت هذه القراءة بقراءة مكملة تتصل بمبحث الإعجاز بوصفه أهم مبحث تبلورت فيه قضايا البلاغة العربية. وقد وردت قراءتي لمبحث الإعجاز في سبع وحدات أساسية أتركها للقارئ ليتعرف عليها بنفسه.

وبانتهاء حديثي أكون قد قدمت أبحاث هذا الكتاب ومحتوياته وهي سؤال البلاغة عند مصلوح، والبلاغة العربية بين الموت والإحياء، والبلاغة عبر تكامل النصوص وأخيرا مباحث الإعجاز.

القسم الأول

البلاغة العربية

سؤال البلاغة عند مصلوح

ما زال التراث الأدبي والفكري عند العرب والمسلمين موضع نقاش: اتفاق واختلاف، بل ورفض واتهام بما لا يجوز أن يجري على ألسنة أهل العلم والفكر، فضلا عن ألسنة كل الناس. وكانت القضية المحورية بين أهل العلم والفكر حول هذا التراث هي مدى نفعه أو جدواه لمتطلبات الحياة التي نحياها. والغريب أن سؤال جدوى التراث لم يكن مطروحا فقط في القرن العشرين أو بدايات القرن الحادي والعشرين، بل كان هذا السؤال حاضرا في كل فترة من فترات الانتقال والتجاوز. فقد كان هذا السؤال حاضرا بقوة في صورة ما عرف بقضية القدماء والمحدثين أو قضية القدم والحداثة التي أثيرت ابتداء من القرن الثاني الهجري وبعد نهوض العباسيين. وكانت الأطراف المتنازعة آنئذ تتخذ موقفا حاداً ومنحازاً إما إلى الماضي كله خوفاً من ضياع الأصول في زحام المعاصرة، وإما إلى الحاضر بكل تداخلاته. وتكررت هذه القضية ذاتها في زمن آخر مختلف عن زمن الدولة العربية وقت ازدهارها وفتوتها. إنه زمن التفتّح الصادم والمؤلم ـ بعد سبات عميق ـ على التقدم المذهل الذي أنجزته الحضارة الغربية في صورة الغزو العسكري والعلمي والحضاري في بدايات القرن التاسع عشر.

وظلت الإجابات عن سؤال النهضة والتجديد مفتوحة ولم تتوقف الاجتهادات حتى اليوم. والسبب في تقديري أن تغييرا حقيقيا لم يحدث في بنية النظام الاجتماعي والاقتصادي وظلت العلاقة بيننا وبين منتجي العلم والمعرفة وأدوات العصر ـ على كل الأصعدة ـ لم تتغير وهي علاقة المنتج بالمستهلك. فحاجتنا إلى الاستهلاك تزداد يوما بعد يوم، وحاجة المنتجين إلى التطوير والإبداع والابتكار تحقيقا لمزيد من الرفاهية تزداد أيضا ساعة بعد ساعة مما جعلنا منتظرين دائما للوافد الجديد سواء أكان هذا الوافد الجديد مناسبا «لمقتضى الحال» أم غير مناسب. ولقسوة هذا الحال ومرارته التفت فريق كبير منا على مدى قرنين من الزمان تقريبا إلى الوراء التماسا لمنتجات هذه الحضارة العربية الزاهرة

الخصبة وعدها كافية لمتطلبات الواقع الاجتماعي والفكري والثقافي ورأى أن بها غناء عن منتجات الآخرين من الغربيين وغيرهم الذين مثلوا طريق الخلاص من التخلف بكل أشكاله عند فريق كبير من المفكرين. ونظرا لتطرف الفريقين تغلبت النزعة الأخلاقية التي ترى أن الفضيلة هي وسط بين طرفين، على فريق ثالث من بني جلدتنا ليجمع بين محاسن هؤلاء وهؤلاء.

والحقيقة أن هذه المواقف الثلاثة لم تتمكن من إنجاز مهمة الإجابة عن سؤال النهوض والتجديد الذي نجده عند جيل الرواد الأوائل مثل رفاعة الطهطاوي كما نجده عند عبدالله النديم ومحمد عبده وعند غيرهم ممن رادوا هذا الطريق مثل طه حسين والعقاد والرافعي وأحمد أمين وأمين الخولي وشوقي ضيف وأحمد الشايب، وجاء بعد هؤلاء روّاد جدد تلقّوا سؤال النهوض والتجديد وقدموا إجابات مغايرة يمكن وصفها بأنها إجابات أشمل وأكبر مما سبق. ومن هؤلاء مصطفى ناصف وشكري عياد وعبدالحكيم راضي ولطفي عبدالبديع وسعد مصلوح. وإذا كان الأوائل من هؤلاء الرواد قد شغلهم سؤال النهضة والتجديد في مناح عديدة، فإن من خلفهم ممن ذكرنا قد شغلهم سؤال التجديد أو التغيير أو التطوير لعلم محوري من علوم العربية هو علم البلاغة.

لقد امتزجت نشأة هذا العلم وتطوره بعلم الأدب الذي دخل في مكوناته النقد الأدبي على نسق ما رأينا عند ابن سلام والجاحظ وقدامة وأبي بكر الصولي وأبي بكر الباقلاني وعبدالقاهر الجرجاني وحازم القرطاجني. ولا نستطيع على مدى مسيرة هذا العلم أن نفصل مباحث البلاغة عن مباحث الأدب والنقد ولا أن نفصل مباحثهما عن حضور مباحث علم النحو والصرف الذي استوى على سوقه منذ بداية القرن الثالث الهجري. فعلم البلاغة اعتمد اعتمادا كليا على منجزات علمي اللغة والنحو بشكل خاص، كما اعتمد النقد الأدبي هذه الأدوات أيضا وإن اتجه في أحوال كثيرة إلى الأسئلة الكبرى عن طبيعة الشعر وطبيعة لغته ووظائفها. ويصعب على أي باحث يقرأ مصدرا من مصادر الجاحظ في القرن الثالث أو غيره من أبناء القرن الرابع والخامس وما بعدهما، أن يجد حديثا متصلا مستقلا عن النقد

غير ملتبس ولا ممتزج بالبلاغة ومباحثها الكبرى في المجاز والأساليب.

نقول إن هذين العلمين ارتبطا نشأة وتطورا في سياقهما المعرفي والاجتماعي، ومع ذلك كان السؤال اللافت دائما هو السؤال عن جدوى البلاغة العربية كما وصلت إلينا. ويبدو أن هذا السؤال كان عندنا كما كان عند غيرنا من الأمم المعاصرة منذ بداية العصر الحديث حتى الآن. فقد أدى تطور اللسانيات منذ بداية أبحاث دي سوسير إلى مراجعة صورة البلاغة الموروثة ومدى قدرتها على مواجهة النص الذي لم يعد أدبيا فقط، بل اتسع باتساع مفهوم النص الذي يبدأ من المتداول في كل مجالات الحياة ليصل إلى النص الأدبي بجميع أشكاله التي لم تعد محصورة في الشعر الغنائي - أعني القصيدة- أو حتى الشعر الدرامي بل انتقلت من دائرة الرواية إلى دائرة السرد التي انفتحت على آفاق بالغة الاتساع. ونشأت بلاغة جديدة مستفيدة من نتائج البحث الأسلوبي ونتائج البحث اللساني معا، بل ومن نتائج البحث الاجتماعي والنفسي والإعلامي والسياسي بحيث صارت البلاغة وكأنها علم يطل على كل العلوم ويتداخل معها تداخلا بينيا كبيرا، وصارت فكرة التأثير والإقناع محور الدرس البلاغي في كل مجالاته.

في ضوء هذا التطور العلمي، كان لابد أن يعاد طرح سؤال البلاغة من جديد. هل نترك البلاغة العربية كما ورثناها على حالها؟ وماذا ينتظرها إلا العزلة المؤدية إلى الموت؟! هل تملك هذه البلاغة في داخلها مقومات الاستجابة لمتطلبات التجديد والتحول والتغيير؟ ومن أين يبدأ التغيير؟ من المنهج؟ أو من المادة؟ أو منهما معا؟ بمعنى أن المنهج إذا تغير فلابد أن يتسع لمادة جديدة تتسع لدائرة النصوص ومقتضيات الأحوال وأدوات العلم المعاصرة والتواصل مع المجتمع وتحولاته كما يعيشها الناس.

وقد حاول الشيخ أمين الخولي -صاحب الصوت الأعلى- أن يواجه مشكلة البلاغة العربية على نحو ما قدمنا. فاعتمد مبدأ مهما، في وقته، وهو «أن أول التجديد قتل القديم فهما «التمسه الشيخ من مقولة السيوطي عن علم البيان» علم لم ينضج ولم يحترق «ودعاه إلى ضرورة المضي نحو إنضاج البحث البلاغي وتطويره، واتسمت محاولته بالخوف على

القديم والتطلع إلى الحديث المعاصر في زمنه فكأنه اتخذ موقفا وسطا بين المحافظة على القديم والحماسة للجديد». فبنى كتابه «فن القول» على المقارنة بين البلاغة العربية وبلاغة المحدثين واعتمد في كتابه كتاب الأسلوب الإيطالي لباريني وهو نوع من التحديث للبلاغة القديمة في ضوء المفاهيم الرومانسية. وعني الخولي بدراسة اللغة الفنية على خلاف معظم المجددين، كما حرص على أن تمتد دراسة الأسلوب لتشمل الأنواع الأدبية والمذاهب الأدبية وألح على فنية هذه البلاغة المجددة، على الرغم من أنه أرادها موضوعية فوصفها بالبهاء والجمال وأبى أن يسميها علما لظنه أن اختلاف مناهج البحث بحسب المادة المدروسة يجعل البحث في الفن بعيدا عن اسم العلم»[1].

ومما لاشك فيه أن الشيخ أمين الخولي لم يكن أول المتنبهين إلى جمود الدرس البلاغي في معاهد العلم وفي الجامعة المصرية ولا أول الداعين إلى تطويره وتجديده، فقد سبقه الشيخ محمد عبده ولكنه كان أعلى الأصوات وأبلغها تأثيرا ليقينه أن عودة البلاغة العربية للحياة ومعايشة الناس مرهونة بخروجها من كهفها الذي آوت إليه منذ أن انفصلت عن المجال الحيوي وخلدت إلى الراحة في بطون الكتب والشروح والتلخيصات، وقد كانت وقت نشأتها وتأثيرها في الحياة بكل مناشطها مستجيبة للوافد من الثقافات المناوئة الفارسية والهندية واليونانية بالحوار والجدل الذي أثمر في تطوير قدراتها على الحجاج والتأثير.

ومهما يكن شأن ما قدمه أمين الخولي، فإنه كان خطوة على طريق التغيير أو التطوير أو ربط البلاغة العربية بمناهج العلوم المعاصرة مثل علم النفس وعلم الجغرافيا وباقي بحوثه التي جمعت ونشرت في كتابه «مناهج تجديد».

ولكن المشكل الرئيس في دعوات التجديد التي جاءت بعده لم يكن شاغلها هو بعث البلاغة من جديد في ضوء منجزات العلم المعاصر، ولكنها اكتفت بإعادة إنتاج المادة البلاغية كما هي على أسس وتصنيفات مختلفة لم يكن من بينها السؤال الوجودي المطروح في صدر حديثنا وهو هل نترك البلاغة العربية كما ورثناها على حالها؟ وماذا ينتظرها إلا

---

(1) شكري عياد، اللغة والإبداع: مبادىء علم الأسلوب العربي، ط 1، 1988، ص 15 وما بعدها.

العزلـة المفضـية إلـى المـوت؟! هـل تملـك هـذه البلاغـة في داخلهـا مقومـات الاسـتجابة لمتطلبات التجديد والتحول والتغيير؟ ومن أين يبدأ التغيير؟ من المنهج؟ أو من المـادة؟ أو منهما معا؟

هذه الأسئلة وغيرها من الأسئلة الكاشـفة هـي التي طرحهـا سـعد مصلـوح وراح يجيب عنها في عدة مباحث علمية رصينة نشرها متفرقة في دوريات ثم جمعها في كتـاب «في البلاغـة العربية والأسلوبيات اللسانية»، وصدر هذا الكتاب الفريد بمقدمة وصفية شارحة وافية كـل الوفاء برؤيته للداء والدواء. أما الداء فهو ما أصاب البلاغة العربية في صورتها عند السكاكي علي يد فريق سماه «المجتهـدين» مـن جمـود أفضـى أو كـاد يفضـي إلـى المـوت يقـول عنـه «وحين رأى بعض المجتهدين أن الداء قد أعضل، والشفاء قد عز، وجدنا من بينهم فريقا قد أخلد إلى الأرض واستمسك بالحطام والهشيم، وفريقا قد نـال منه اليـأس فـراح يـدعو إلى قتل المريض وتغييبه تحت أطباق الثرى، بين عبرات الرحمة وزفرات الإشفاق»[1].

وأما الدواء فهو وصل حلقات التاريخ العلمي بعضها ببعض بوصفها تمثيلا لعقل بشري بغض النظر عن مكانه أو لونه أو لغته بمعنى «إقامة تصور لعلاقـة بـين البلاغـة العربيـة وهـي علم رسا ورسخ، والأسلوبيات اللسانية التي ما زالت تتلمس طريقها إلى ثقافتنا»[2]. والـداء لم يصب البلاغة العربية وحدها ولكنه أصاب العقول التي حكمت على الـتراث الحضـاري العربي بكل منجزاته حكما لا يبقي عليه حتى في المتاحف بل يخرجه تماما من دوائر البحث العلمـي الـذي لا يلتفـت في تقـدير هـذه العقـول إلا لمـا ينتجـه الآخـرون أصـحاب السـيف والصولجان. هذا الداء أسماه سعد مصلوح كمـا أسـميته مـن قبـل «الانقطـاع المعـرفي» بـين الموروث والمستفاد وهـو كمـا يصـفه: «إنهـا لقالـة تكـاد تنشـق لهـا الأرض، وتخـر الجبـال هدا»[3].

---

(1) سعد مصلوح، في البلاغة العربية والأسلوبيات اللسانية: آفاق جديدة، جامعة الكويـت، الكويـت، ط1، 2003، ص8.

(2) المرجع السـابق، ص22.

(3) نفسـه، ص8.

والسبيل إلى العلاج عند مصلوح لم يكن سبيلا -كما رأينا من قبل عند آخرين- نظريا محضا يسوق فيه المقولات والأدلة والحجج ويناقش مقولة هذا ويعرض عن ذاك، ولكن سبيل القول فيه مقرون بالعمل بالإجراء والتطبيق سواء أكان على مستوى هذه المباحث التي وردت في كتابه هذا «في البلاغة العربية والأسلوبيات العربية» أم في كتابه «في النص الأدبي: دراسة أسلوبية إحصائية. فالكتاب الأول تضمن خمسة أبحاث هي مشكل العلاقة بين البلاغة العربية والأسلوبيات اللسانية، في البلاغة والتكافؤ النحوي بين العربية والإنجليزية والروسية، من الجغرافيا اللغوية إلى الجغرافيا الأسلوبية، حاشية أسلوبية على لغة الخطاب النقدي، نحو أجرومية للنص الشعري.

لم يكن من عفو الخاطر أن يتصدر هذه الأبحاث بحث عن مشكل العلاقة بين البلاغة والأسلوبية اللسانية وهي بالفعل علاقة ملتبسة يحوطها كثير من الظن والغيوم، لم تجد من يحررها ويحقق أصولها ومبادئها على نحو جلي مشفوع بالتطبيق في أربعة أبحاث -كما فعل مصلوح -ترنو إلى آفاق رحبة وواعدة أمام الدارسين الذين ينتهجون العلم سبيلا لإلغاء المسافات بين قديم ظن بعض أهله أنه على فراش الموت، وجديد يلخص تجربة بشرية ناضجة. وكأن سعدا بهذا الترتيب المكاني لأبحاث هذا الكتاب يعيد الأذهان إلى ما كان عليه البحث البلاغي القديم من استيعاب لمنجزات وافدة من الفرس والهند واليونان وغيرهم. وهي المنجزات التي أخذ منها أسلحة علمية أفادته في الحجاج عن النص القرآني وعن العروبة ضد الخصوم من المنكرين وغلاة الشعوبيين. وما كتب الجاحظ ببعيدة خاصة الحيوان.

لذا كان من الضروري تحرير علاقة البلاغة العربية باللسانيات الأسلوبية ليتسنى بسط أدوات هذا المنهج الجديد كما حدث في الكشف عن كفاءة الجهاز القواعدي للغات ثلاثة هي العربية والإنجليزية والروسية في «تشكل الأسلوب، وتحقيق غايات الإفصاح والتأثير» لتوضيح الفوارق والميزات في كل لغة من هذه اللغات عندما تناولت مقولة الرتبة في نص واحد محوري هو القرآن الكريم. ومن اللفتات المائزة في هذه الصحبة من الأبحاث الدرس

اللساني للغة النقد الأدبي عند فريق من النقاد هم طه حسين والعقاد والنويهي ويوسف خليف وأدونيس وأبوديب وجميعهم من مشارب متباينة وغايات متباعدة تجلت في لغاتهم النقدية ولا يكشف هذا التباين على نحو علمي بعيد عن الانطباع والهوى إلا الدرس اللساني الإحصائي أو كما يقول مصلوح: «... وجعلت من إعمال المقاييس الإحصائية وصلة لتشخيص خصائص هذا الخطاب واختبار حظه من علمية المعالجة والقدرة على البلاغ»[1].

أما الكتاب الثاني فقد تضمن المباحث «الدراسة الأسلوبية الإحصائية بين المفهوم والإجراء والوظيفة. قياس خاصية تنوع المفردات في الأسلوب عند العقاد والرافعي وطه حسين. تحقيق نسبة النص إلى المؤلف: دراسة أسلوبية إحصائية في الثابت والمنسوب من شعر شوقي. في التشخيص الأسلوبي الإحصائي للاستعارة: دراسة في دواوين البارودي وشوقي والشابي.

يبدو جليا من عناوين الأبحاث التي تضمنها الكتابان ما أشرنا إليه سلفا من أن مصلوح ليس صاحب دعوى نظرية محضة يحلق بها في أجواء الفضاء اللانهائي ولكنه ترجم حرصه على المبادئ النظرية، فجعلها أسسا لدراسات علمية ضربت بأسهمها في مناطق خصبة مثل لغة النقد الأدبي عند مجموعة من ذوي الأقلام المتباينة المصادر والتأثير. فطه حسين والعقاد وخليف يختلفون عن النويهي من حيث المنهج والتوجه والتأثير وهؤلاء يختلفون اختلافا واسعا عن أدونيس و«أبو ديب» ولا يمكن تحرير هذا الاختلاف إلا بالدرس الأسلوبي الإحصائي. ومن هذا أيضا قياس خاصية تنوع المفردات في أسلوب الرافعي والعقاد وطه حسين. ثم الانتقال بهذا المنهج إلى مجال يصعب قياسه من قبل وهو الاستعارة التي نالها ضيم كبير ممن عدها فرعا من التشبيه من جهة، ومن أصل المعنى من جهة ثانية. هذه الاستعارة التي اختار لدراستها مادة كاشفة ومتنوعة. فاختار نماذج من شعر البارودي رائد الإحياء الشعري، ومن شعر شوقي الممثل الأكبر للشعر الغنائي بتقاليده

---

(1) نفسه، ص16.

الموروثة، ومن شعر الشابي الشاعر الطائر بأجنحة الخيال في عالم الرومانسية. وعلة هذا الاختيار عند مصلوح هي «أن الفحص الأسلوبي للاستعارة في نتاج الشعراء الثلاثة قادر على أن يوضح لنا جانبا مهما في حركة الشعر الحديث من زاوية لم تلق بعد -في ظننا- ماهي جديرة به من اهتمام وهي زاوية الصناعة الشعرية. ذلك أن الغلبة في مجال الدرس الأدبي كانت وما زالت للمقاربات التاريخية والمذهبية والسياسية» [1].

لقد أخذ مصلوح الدرس البلاغي العربي بوصفه مادة علمية قابلة للنقاش كما أخذ الدرس الأسلوبي اللساني وجعلهما في قران واحد مبنيا على أساس رؤية برجماتية تتفق وروح العلم في كل زمن يترجمها قوله «أرى أن علينا، حين نرهف آذاننا لنسمع أصوات العصر، أن نجعل عيوننا وعقولنا على مشكلاتنا، إذ لا قيمة عندنا لفكرة تستفاد من ثقافة أخرى إلا بقدر ما تلبي حاجة أو تحل مشكلا، أو تضيء سبيلا» [2].

وفي ضوء هذا القران المنهجي بين البلاغة العربية والدرس الأسلوبي اللساني تبلورت خريطة الأسئلة التي سار على هديها مصلوح لإيجاد فرجة -كما يقول-«تنطلق من خلالها البلاغة المدرسية من ضيق الظرف التاريخي المحدود إلى سعة العصر، وتنثال ينابيعها متخذة طريقها سربا في شرايين ثقافتنا المعاصرة لتستعيد عنفوانها، وتكون علما كاشفا عن فاعلية النص العربي» [3].

ولأنه على وعي بمحاولات السابقين عليه، فقد كانت أسئلته ذات صبغة علمية في وصف مادة التطوير من جهة ووصف محاولات السابقين عليه من جهة أخرى، وطرح مشكل العلاقة التي يبتغيها مخرجا لأزمة البلاغة العربية أعنى علاقتها بالدرس الأسلوبي

---

(1) سعد مصلوح، في النص الأدبي: دراسة أسلوبية إحصائية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية، القاهرة، ط1، 1993، ص181.

(2) سعد مصلوح، في النص الأدبي: دراسة أسلوبية إحصائية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية، القاهرة، ط1، 1993، ص181.

(3) سعد مصلوح، في البلاغة العربية، ص9.

اللساني من جهة ثالثة، ولماذا هذا النهج العلمي دون غيره مما هو مطروح على مسرح البحث.

أما عن تساؤلاته عن المحور الأول فهي: أي اتجاهات الدرس البلاغي هو المعني هنا؟ وما علة اصطفائه دون غيره ليكون طرفا في ميزان العلاقة التي يراد تحريرها؟ إلى أي مدى كان هذا الاتجاه مرضيا من البلاغيين المحدثين؟ (يقصد هنا الصيغة السكاكية التي اختارها لتكون محور التطوير أو إعادة الاكتمال المعرفي بديلا للانقطاع المعرفي) وما ملاحظهم عليه؟ وما التقويم الذي نحسبه عادلا لهذه الملاحظ؟

وأما عن تساؤلاته عن المحور الثاني فهي: ما حظ الصيغ التي طرحها بعض المحدثين لتجديد البلاغة من التوفيق؟ وما مكانها في مجال تحرير العلاقة بين البلاغة العربية والأسلوبيات اللسانية؟

وأهم تساؤلاته وإن كانت كل التساؤلات المطروحة مهمة فهو المتعلق بكيفية إنشاء علاقة بين مادة قديمة خضعت للمنطق الأرسطي من جانب والنحو والصرف من جانب آخر وبين علم معاصر قائم على درس لغوي وصفي ودرس نقدي تحليلي. يقول مصلوح متسائلا: هل ثمة مباينة منهجية قائمة بين طرفي العلاقة؟ وما مسوغات هذا الرأي إن كان صحيحا؟ وما عسانا نقول إذا أردنا أن نقوم البلاغة العربية تقويما لسانيا؟ وما ملامح هذا التصور المقترح للعلاقة بين العلمين؟

خريطة الأسئلة خريطة صعبة لشمولها وجرأتها على ما لم يجرؤ عليه أحد من قبل ولحاجة من يسعى للإجابة عليها إلى امتلاك ناصية المعرفة الواعية الناقدة البصيرة بخبايا هذين الحقلين المعرفيين المتباعدين في الزمان والمكان أعني الدرس البلاغي القديم كما استوى على سوقه عند السكاكي وروافده العديدة ومنعطفاته التاريخية الوعرة وتحوصله على نصين فريدين القرآن والشعر العربي في أبهى صوره ونماذجه، والدرس اللساني الأسلوبي وهما في الحقيقة حقلان واسعان روافدهما عديدة ومصادرهما متعددة بتعدد بيئات الدرس العلمي في بلاد أوربا وأمريكا.

ولكنني شعرت أن مصلوح دار في خلده مثلما دار في خلدي الآن وكان عليه أن يق...
بصوت مسموع لا ليسمع الناس فقط ولكن ليسمع هو صوت نفسه أيضا فيناقشها يرفض...
أو يقبلها أو يعدل من مواقفها. لقد كتب هذه الأبحاث التي تمثل مشروعه العلمي لتطو...
الدرس النقدي بعامة والدرس البلاغي خاصة لقناعته أنه السبيل إلى تطوير علوم العربية...
مثل تاريخ الأدب والنحو وتحقيق النصوص والانفتاح بمنهج جديد لا يقف عند حدو...
النص الأدبي شعرا أو نثرا بل يكون قادرا على التعامل مع مختلف النصوص مهما تباينت
درجاتها وعوالمها ومصادرها، واستغرقت أبحاث هذا المشروع سنوات طوالا تجاوزت
العقد من الزمان وخاض بها غمار بيئات العجزة والرافضين والقاعدين والمتفعين
والمعطلين واللابسين لبوس العلماء مفندا دعواهم ومناقشا من عنده الحجة متوسلا بلغة
ظاهرها الود والتقدير وباطنها من قبلهم العذاب كما في مقالته التي ذكرتني بلغة الجاحظ في
التربيع والتدوير في تفنيد ادعاءات أحمد بن عبدالوهاب وهي بعنوان «علم الأسلوب
والمصادرة على المطلوب».

توقف مصلوح-حسب خطته المبنية على أسئلته -عند ما أطلق عليه «اتجاهات الدرس البلاغي وتصنيفها» وكان شوقي ضيف بكتابه «البلاغة تطور وتجديد» على رأس هذه الاتجاهات وأبرزها. وهذا الكتاب هو مجموع ما قدمه شوقي ضيف يرحمه الله من محاضراته في البلاغة العربية لطلاب العلم في الجامعات العربية ومنها جامعة بيروت العربية. وصدر للقراء في ستينيات القرن الماضي وهو متأخر عن كتابات أمين الخولي وأحمد الشايب اللذين نظر إليهما مصلوح بوصفهما مجددين وهذا صحيح لا شك فيه ولكن أمين الخولي جاء تاليا عند مصلوح لشوقي ضيف تحت عنوان جانبي يمثل جزءًا مهما من خطة الدرس وهو «اتجاهات الدرس البلاغي» ولم يرد إنجاز الشايب تحت هذا العنوان مع هذين العلمين. فكيف يرد الخولي وهو مجدد تحت عنوانين ثانيهما هو «مآخذ البلاغيين على مذهب السكاكي» بل إنه ورد تحت هذين العنوانين مع وروده في سيرة المجددين؟

لا شك أن كتابات الخولي في التجديد والتطوير كتابات «عبقرية» بالمعنى الذي

استخدمه لطفي عبدالبديع في كتابه «عبقرية العربية» وتحمل رؤية ريادية لعلوم العربية وعلى رأسها البلاغة العربية التي دعا إلى توجه بحث قضاياها في ضوء علوم إنسانية أخرى كعلم النفس والجغرافيا والفلسفة. وفي تقديري أن موقع الخولي لدى مصلوح ليس محدودا بحدوده التي وردت في موضعين من دراسته عن مشكل العلاقة بين البلاغة واللسانيات الأسلوبية. ولكنه كما لمست كان محورا رئيسا لدى مصلوح في بحثه عن علاقة البلاغة بالدرس الأسلوبي اللساني المعاصر وجاء الشايب تاليا له، ولم يحظ المراغي بمثل ما حظي به سابقاه.

ولم يكن شوقي ضيف والخولي وحدهما هما اللذان تناولا اتجاهات الدرس البلاغي. فقد كان معاصرا لهما بدوي طبانة وتمام حسان في كتابه «الأصول» ومقالته الواعية في مجلة فصول بعنوان «المصطلح البلاغي القديم في ضوء البلاغة الحديثة» ناقش فيها المبادىء الكامنة في التراث اللغوي والبلاغي عند العرب وإمكان تطويرها في ضوء الدرس الأسلوبي، هذا بالإضافة إلى اهتمامه الواضح بعلم النص أو نحو النص فيما كتب وفيما ترجم، ولا يبتعد عن هؤلاء شكري عياد ومصطفى ناصف ولطفي عبدالبديع وعز الدين إسماعيل وزغلول سلام وعبدالحكيم راضي بكتابه المبكر «نظرية اللغة في النقد العربي».

ودار هذا المحور على نقد الدرس البلاغي عند شوقي ضيف وعند أمين الخولي. أما شوقي ضيف فقد صنف البلاغة العربية على أساسين مختلفين الأول كما سماه مصلوح «الأساس التاريخي» تناول فيه نشأة البلاغة وجاء الجاحظ خاتمة عصر النشأة الذي تلاه دراسات منهجية لبعض المتفلسفة وبعض المتكلمين وبعض المتأدبين. والثاني «الأساس التقويمي» تناول فيه ازدهار البلاغة عند علمين هما عبدالقاهر والزمخشري كما تناول عصر التقعيد والجمود في كتابات الفخر الرازي والسكاكي وانتهى الدرس البلاغي عند شوقي ضيف بدراسات جانبية منها ما سار على طريق السكاكي أو لخصه مثل المثل السائر أو انحرف عنه.

وأعتقد أن شوقي ضيف لم يكن من أربه وهو يقدم محاضرات لطلاب العلم، صارت

بعد ذلك كتابا، أن ينظر في أمر البلاغة العربية من حيث تجديدها ووصلها بآفاق العصر وأصواته. وكان يعلم كل العلم بما قدمه الخولي رفيق أساتذة ضيف وكان قصده تعريفيا وتعليميا وهذه الغاية كانت الغاية التي لم تغب عن كثير من أعلام هذه الفترة مثل طه حسين وأحمد أمين في الجامعة المصرية ومثل العقاد خارج الجامعة. وقد فرضت هذه الغاية نفسها عليهم جميعا في مجتمع يحاول النهوض بالخلاص من المستعمر والإمساك بمفاتيح العلم. وهذا ما جعل أغلب أعلام هذه الفترة يقرؤون كتبا كثيرة ويكتبون عنها ويقدمونها إلى جمهور القراء، ومن هذا التوجه تقديم صفحات التراث الأدبي والبلاغي والنقدي تقديما يغلب عليه النظرة العامة. فهؤلاء كانوا وسطاء بين القراء على اختلاف مشاربهم ومصادر التراث التي لم تكن قد حققت تحقيقا واسعا كما هو حادث الآن ولم يكن من اليسير قراءتها والتفاعل معها.

فاختلاف أسس قراءة البلاغة عند شوقي ضيف مرده إلى طبيعة المحاضرات وطبيعة المتلقين من الطلاب والاستجابة للتوجه العام وهو الغاية التعليمية والتعريفية. والغريب في الأمر أن أستاذنا شوقي ضيف ظل وفيا لمنهجه وغاياته في كل ما كتب من مؤلفات ذات صبغة كلية. ويمكن أن نختلف معه في مسألة تصنيف الكتابات البلاغية عند العرب التي مازالت موضع خلاف عند كل من كتبوا تاريخ البلاغة العربية مقرونا بالنقد. وكان شوقي ضيف -مع ذلك- يعيش واقعا ثقافيا موارا بالحركة والأسئلة والثورة عند طه حسين (في الشعر الجاهلي) ومصطفى عبدالرازق (أصول الحكم في الإسلام) وأحمد أمين (بأبحاثه في الحياة العقلية والثقافية والاجتماعية عند العرب -فجر الإسلام وظهره وضحاه) وعند سعد زغلول رمز الثورة الوطنية آنذاك، والعقاد (بثورته على ممثلي الشعر القديم- الديوان في الأدب والنقد) [1].

أما أمين الخولي -عند مصلوح- فإن ما قدمه يمثل أجمع تقسيم وأخصره لاتجاهات

---

(1) أحمد يوسف علي، وميض الفكر: دراسات في التراث وطه حسين وشوقي ضيف، مكتبة الآداب، القاهرة، 200، ص220.

البلاغة في مدرستين هما المدرسة الفلسفية الكلامية أو المدرسة العلمية والمدرسة الفنية، ويرى الخولي كما نقل عنه مصلوح أن هاتين المدرستين تسايرتا على اختلاف في السعة والرواج إلى أن غلبت المدرسة الكلامية أخيرا.

أما مصلوح فيرى أن هذه التصنيفات التي قدمها هذان العلمان يمكن أن تندرج تحت ثلاثة اتجاهات يراها أنفع وأصوب لما يتغياه أولها: اتجاه أصولي يعالج القوانين العامة لظاهرة الأدب وبيان أصولها الفلسفية والنفسية، ويتحقق هذا الاتجاه في أعمال قدامة بن جعفر «نقد الشعر» وابن وهب «البرهان»والقاضي عبد الجبار «المغني» وعبدالقاهر الجرجاني «الأسرار والدلائل» وحازم القرطاجني «المنهاج» الذي أفاد من الخطابة والشعر لأرسطو. والثاني: اتجاه وظيفي (تطبيقي) ويبدو في أعمال الآمدي «الموازنة» وعبد العزيز الجرجاني «الوساطة». والاتجاه الثالث اتجاه تقعيدي غايته تمييز الحدود الواضحة لعلوم البلاغة تبعا للنسق المعرفي السائد في زمانه ويمثله السكاكي.

وحقيقة الأمر كما أراها أن تصنيف الخولي أو تصنيف شوقي ضيف أو تصنيف سعد لم ينج من التباس المصادر. فنحن لا نستطيع أن نضع حدا فاصلا بين ما هو بلاغي وما هو نقدي في هذه المصادر التي أخضعوها للتصنيف الذي يبدو قاطعا وحاسما. فمن يدرسون تاريخ النقد العربي القديم وقضاياه يعدون مصادر ابن طباطبا وقدامة والآمدي وعبدالعزيز الجرجاني مصادر نقدية ويستخلصون منها القضايا النقدية الكبرى حول طبيعة الشعر ووظيفته ولغته والاختلاف على طرق الكتابة الشعرية واختلاف شعر المتنبي عن غيره. وإن تتبعت مسيرة البحث في قضية الإعجاز منذ كتاب «مجاز القرآن» وصلت إلى أن الباقلاني وزميليه الرماني والخطابي ثم القاضي عبدالجبار المعتزلي وبعدهم عبدالقاهر الجرجاني والزمخشري وصولا إلى السكاكي في مفتاحه، وصلت إلى أن هؤلاء جميعا يمثلون الدرس البلاغي في أوضح تجلياته وما انتهى إليه في صورة نظرية النظم. ومن ثم فإن أمر التصنيف في تقديري يصعب أن نعتمده في اتجاهات ويمكن أن ننظر إليه من منطلقات البحث. فقضايا الشعر المحدث وعلاقته بالتقاليد والاختلاف حول لغته كما تجلت عند أبي تمام والمتنبي

تمثل منطلقا يحدد مسار البحث في النقد الأدبي. وقضايا الإعجاز القرآني وصلتها بالنص القرآني وقضية المجاز والأساليب تمثل منطلقا يحدد مسار البحث في البلاغة وقضاياها. وفي هذه الحالة سنتجنب عد هذا المصدر أو ذاك واحدا من اتجاهات البحث البلاغي أو النقدي لأنه يضم بين دفتيه نصوصا عديدة تلبي احتياجات البحث البلاغي من جهة والبحث النقدي من جهة ثانية. ولم يغب عن مصلوح صعوبة تصنيف اتجاهات الدرس البلاغي تصنيفا قائما على مصادر بعينها تمثل هذا الاتجاه ولا تمثل غيره.

وعلى أي الأحوال أعلم أن مصلوح بهذا التصنيف الذي استخلصه من كتابات شوقي ضيف وأمين الخولي بعد نقدهما أو قل بعد قراءتهما قراءة نقدية كاشفة، يهدف إلى أن يصل كما أوضح في تساؤلاته المنهجية إلى الصيغة البلاغية التي يرى أنها تمثل البلاغة العربية من جهة وتمثل المادة والمنهج الذي يراه صالحا للتطوير أو للتحاور العلمي البناء مع ما تقدمه «الأسلوبيات اللسانية».

ولم يجد مصلوح أفضل من الصيغة البلاغية التي قدمها السكاكي. يقول: «إن مفتاح العلوم-وإن عد بداية التأليف في الاتجاه التقعيدي ـ هو عندنا من كتب الاتجاه الأصولي التي تؤصل لدراسة الظاهرة الأدبية، وهو يشارك في هذه الخاصية كتاب حازم القرطاجني... إن صيغة السكاكي لاتزال أصلح الصيغ للاستثمار وإقامة حوار بين العلم الموروث والعلم المستفاد في مجال الأسلوبيات اللسانية. كما أن صيغتي عبدالقاهر والقرطاجني لا تزالان أساسا صالحا لإقامة الحوار في مجال الدرس النقدي»[1] ولذلك لم يحسم مصلوح هذا الاختيار ولم يكشف عن هذا الاقتناع التام بالسكاكي إلا بعد أن واجه عائبي السكاكي أو قل من لم يقرؤوه قراءته التي ارتكزت ـ كعادة مصلوح العالم الرصين ـ على عدة أسئلة فارقة بينه وبين غيره من قارئي السكاكي. هذه الأسئلة هي عماد الحوار العلمي الذي يتبناه مصلوح مع «الأسلوبيات اللسانية» أو مع أسئلة المنهج العلمي المعاصر. فيبدأ بالتساؤل عن مدى مسؤولية السكاكي وكتابه عن تقسيم البلاغة القسمة الثلاثية المشهورة، وعن مدى

(1) سعد مصلوح، في البلاغة العربية، ص 51.

مسؤوليته عما نسب إليه من إصابة البلاغة بالجمود. ثم ما حظ ناقديه من البلاغيين المحدثين أو المجددين من التوفيق فيما أبدوه من ملاحظ وما اقترحوه من صيغ بديلة؟ ويختم أسئلته بسؤالين خطيرين هما: هل يمكن أن يصاغ منهج السكاكي صياغة جديدة ينتفع بها الدرس الأسلوبي المعاصر؟ وما نوع العلاقة المعرفية بين العلم الموروث والعلم المستفاد في هذا المقام؟

لقد مثلت هذه الاسئلة كما مثلت سابقتها الأساس المنهجي الذي جعله يختار من البلاغيين عينة ممثلة لقراءة السكاكي وكتابه وهم الذين أشار إليهم بقوله: «ما حظ ناقديه من البلاغيين المحدثين أو المجددين من التوفيق فيما أبدوه من ملاحظ وما اقترحوه من صيغ بديلة»[1]. وهو بإشارته هذه يخاطب فريقين من ناقدي السكاكي: البلاغيين المحدثين والبلاغيين المجددين. فالفريق الأول قدم ملاحظ والفريق الثاني قدم مقترحات بديلة. ومن الفريق الأول بدوي طبانة في كتابه «البيان العربي»[2] يقول «والواقع أنه لم يفسد البلاغة العربية أو البيان العربي مثل تمحيص السكاكي وتهذيبه وترتيبه الذي مجده ابن خلدون» ومحمد عبدالمنعم خفاجة محقق الإيضاح للخطيب القزويني وقوله عن السكاكي: «إنه قد أمعن في الغوص بقواعد البلاغة إلى أعمق بحار العلوم العقلية من منطق وفلسفة، وجرى في ذلك إلى غاية بعيدة المدى مترامية الأطراف كانت أولى الخطوات الواسعة بعد قدامة في النزول بالبلاغة إلى هذا الدرك الذي ترى عليه البلاغة الآن»[3] ثم يختم هذا الفريق برأي لشوقي ضيف يرى أن السكاكي خلط مسائل النحو بمسائل البلاغة... وأنه نظم في بعض أبواب كتابه دررا وحصى كثيرا. أما الدرر فجمعها من كتابات عبدالقاهر والزمخشري، وأما الحصى فجمعه من كتب النحو واللغة»[4].

---

(1) نفسه، ص 28.

(2) بدوي طبانة، البيان العربي، الأنجلو المصرية، القاهرة، ص200.

(3) محمد عبدالمنعم خفاجة، الإيضاح للخطيب القزويني.

(4) شوقي ضيف، البلاغة تطور وتاريخ، دار المعارف، القاهرة، ص296.

ويختار من الفريق الثاني -المجددين- اثنين هما أمين الخولي وأحمد الشايب. ويقف مصلوح طويلا في تناول هذين المجددين ويرى أن التجديد عند أمين الخولي لم يكن انعتاقا من أسر القديم بل أرسى مبدأه المنهجي الشهير لتجديده وهو «إن أول التجديد قتل القديم فهما» الذي اقتبسه كما يقول مصلوح من مقولة للسيوطي عن علم البيان «علم لم ينضج ولم يحترق» وجعلها حافزا للتجديد. ويدعو الخولي إلى هجر المدرسة العلمية (مدرسة المتكلمين التي انتهت إلى السكاكي وكتابه المفتاح) وإلى «ضرورة العدول عن هذه الثلاثية المصطلحية إلى مصطلح واحد جامع هو البلاغة» ثم «نقسم الدرس إلى بلاغتين: بلاغة الألفاظ. وبلاغة المعاني»[1].

ولأهمية ما صنع احتفى مصلوح احتفاء كبيرا بدعوة أمين الخولي للتجديد. وجاء احتفاؤه في صورتين: الأولى تعقيبه بالنقد والتعديل على رأي الخولي في التجديد. والثانية تقديره للفتات الرائعة عنده التي كان يمكن البناء عليها وتطويرها.

وفي الأولى يرى سعد أن «قسمة البلاغة إلى بلاغة ألفاظ وبلاغة معان هي أمر من الصعوبة بمكان في دراسة النص الأدبي. ولا أدل على ذلك من أن الخولي نفسه يضع تحت دراسة بلاغة الألفاظ دراستها (من حيث هي دوال على المعاني ومفهمة لها) وهي عبارة تنفي إمكان الثنائية التي يقترحها. وعندي أيضا أن القسمة الثلاثية على ما فيها من عيوب أوضح للفكر وأطوع لمباشرة النصوص من هذه القسمة الثانية»[2].

أما الصورة الثانية فتقدير مصلوح للفتة الخولي الرائعة وهي مجاوزة البحث البلاغي مستوى ما وراء الجملة في الفقرة والنص. ويتضح هذا التقدير أكثر في استرسال مصلوح بالقول عنها «هذه اللفتة الرائعة كانت عام 1931 ولم تجد لها صدى على الصعيد التطبيقي. كانت هذه اللفتة حرية أن تحدث ثورة في البلاغة العربية بنقلها من نحو الجملة إلى نحو النص، وكان لها أن تسبق أوروبا إذ يرجع أول تاريخ معروف تحدث عن دراسة

---

(1) سعد مصلوح، في البلاغة العربية، ص40.

البنية النحوية في النص إلى عام 1952 وكاتبه زيلج هاريس»[1].

أما نقد ما قدم الشايب، فكعادة مصلوح يرى المتصل والمستمر من المبادىء والجواهر ويشيد به. ومنه «أن ثمة فضائل كثيرة يمتاز بها كتاب (الأسلوب) الذي طرح فيه الشايب صيغة قطعت بنا خطوات في سبيل وضع تصور صحيح لقضية البلاغة ومكانها في الدرس الأدبي المعاصر» هذه الصيغة هي الالتفات إلى علاقة البلاغة بالدرس الأسلوبي في وقت مبكر من القرن العشرين عندما صدر الكتاب 1939 وإن لم يلتفت الشايب إلى علاقة الدرس الأسلوبي بالدرس اللساني» [2].

ونصل مع مصلوح -بعد النقد والتعقيب- إلى سؤاله عن إمكان صياغة منهج السكاكي صياغة جديدة تصلح لأن تكون أساسا لعلاقة معرفية جديدة مع «العلم المستفاد». لقد أفضت الأسئلة المنهجية عند مصلوح كما أشرنا إلى اكتشاف جديد لكتاب السكاكي جعله صيغة نافعة لإقامة علاقة جديدة بين بلاغتنا الموروثة والعلم المستفاد. وبداية هذا الاكتشاف أن مصلوح يضع «المفتاح» بجوار «منهاج البلغاء» مخالفا السياق العام السابق منذ صدور «المفتاح» حتى ساعة كتابته عنه. هذا السياق العام الذي ألصق كل ما أصاب البلاغة من جمود وانزواء وتخلف عن سباق العلم والمعرفة بالسكاكي على نحو ما قدم مصلوح من انتقادات البلاغيين والمجددين على حد سواء، وعلى حد قول طه حسين في حديثه عن البيان العربي: «لم يتقدم البيان العربي بعد عبدالقاهر تقدما ما، بل لقد أخذ على العكس من ذلك في التأخر والانحطاط. ومنذ القرن السابع جعل يفقد كل صبغة أدبية له، ويصبح فريسة للشراح والذين شغلوا بالجدل فيما ليس بشيء، وكادوا يجهلون الأدب العربي جهلا تاما» [3].

ومغزى وضع «المفتاح» بجوار «المنهاج» أن مصلوح نقل السكاكي وكتابه لأول مرة من

---

(1) نفسه ص45.

(2) نفسه ص45.

(3) طه حسين، تمهيد في البيان العربي، مقدمة نقد النثر، ص31.

الاتجاه التقعيدي إلى الاتجاه الأصولي الذي يعالج القضايا الكلية لـ«علم الأدب» وهو
الذي يرى مصلوح أن السكاكي يؤسس له في كتابه. ويعلن هذا التحول الذي يعد
ضد التيار وحيدا إلى حد المغامرة بقوله: «على الرغم من أن الجميع بلا استثناء
كتاب السكاكي على رأس الاتجاه التقعيدي ويحملونه وزر ما أصاب البلاغة.... فإن
المسألة رأيا آخر يوشك أن يكون مناقضا لما ذهبوا إليه من جميع الوجوه. إن مفتاح
وإن عد بداية التأليف في الاتجاه التقعيدي المؤسس للقسمة الثلاثية في علوم البلاغة
عندنا من كتب الاتجاه الأصولي التي تؤصل لدراسة الظاهرة الأدبية، وهو يشارك في
الخاصية كتاب حازم وإن كان باعتبار مخالف لما سار عليه حازم... وإن اجتمعا في
الوجهة والغاية»[1] وينتهي مصلوح بعد صياغته المنفردة لكتاب المفتاح إلى رأي
قناعته كما يمثل حكما علميا صادما وهو أن صيغ التجديد التي سبقته أصابها العقم
جهتين: «أولاهما مفارقتها لمذهب المفتاح بالكلية وفهم المفتاح من خلال شروح
وتلخيصاته، والأخرى غياب البعد اللساني وحصرها في دائرة النقد المحض».

وفي ضوء هذه القراءة المتفردة المتميزة للسكاكي، يرى مصلوح أن كتاب المفتاح
صاحبه على ثلاثة أقسام هي: الصرف والنحو والمعاني وأن البلاغيين أضربوا صفحا
قسمي الصرف والنحو وعن الفصول التي عقدها لعلم الاستدلال والشعر، وتساوى في ذلك
القدماء والمحدثون الذين أخذوا من المفتاح القسم الثالث وحده ولم يلتفتوا إلى أن هذه
الأقسام تمثل بنية منهجية واحدة، تصلح أساسا لعلم الأدب الذي يدرس الكلام البليغ
وغيره من الكلام لذا لم يلتفت السكاكي إلى وضع علم للبلاغة مكتفيا بتعريف البلاغة التي
جعلها مراتب متفاوتة. ولم يتحدث عن علم البلاغة ولكن هذا الحديث ورد من اهتمام
البلاغيين بالقسم الثالث من أقسام الكتاب واعتمدوا عليه في تقسيم الدرس البلاغي إلى
معان وبيان وبديع، وكان من شأن تواتر هذا التقسيم جمود الدرس البلاغي وانحصاره في
المثل والشاهد واقتصاره على النص الأدبي لا على الكلام بجميع مستوياته.

---

(1) سعد مصلوح، في البلاغة العربية، ص50 .

واللافت للنظر أن مصلوح كان حريصا كل الحرص بعد أن وصف الصيغة السكاكية وشخصها وحدد معالمها لتكون هي الجسر الذي يستطيع من خلاله عقد الصلة بين الأسلوبيات اللسانية وبين البلاغة العربية، كان حريصا على أن يفرق بين صيغة السكاكي وبين الموروث من البلاغة العربية وعلى أن يقف عند الحدود المائزة للبلاغة العربية الموروثة، وكيف أنها لا تلائم الدرس الأسلوبي اللساني المعاصر من حيث المنهج والموضوع والمادة المدروسة ليصل إلى أن الفهم الخاطيء لصيغة السكاكي أو إنجازه وإصدار الأحكام المتواترة عليه قد أهدر فرصة تطويره ليلائم الدرس الأسلوبي. لذلك راح يبين في دقة ودأب ووعي مذهل ما انطوى عليه إنجاز السكاكي الذي وضع منظومة تحليلية تعتمد على الصوت والصرف والتراكيب والدلالة وهي منظومة كانت محكومة بالمنطق الذي استعان به السكاكي ليؤسس علما يتناول النص في ضوء أسس علمية واضحة مستمدة من بنيته اللغوية وفكرة النسق والمقام. وانتهى مصلوح إلى قوله: «يمكن الانطلاق من صيغة السكاكي لتمييز ثلاثة مستويات تقع متوازية ومترابطة في المعالجة الأسلوبية اللسانية على النحو الآتي: المستوى الأول لسانيات النص. المستوى الثاني لسانيات النص الأدبي. المستوى الثالث لسانيات نص أدبي متعين. وإذا تجاوزنا عن فكرة لسانيات النص وتأملنا المجالات التي أسهمت فيها نظرية السكاكي، فسنلحظ أنها مست محددات مهمة في دراسة أسلوبيات اللغة وأسلوبيات النص الأدبي» [1].

ولم يكن صنيع مصلوح صنيعا سهلا تقبله ولا ميسورا فهمه. وهذا ما دعاه إلى مواجهات فكرية قوية لعل أهمها ما أشرنا إليه في متن هذه المقالة بعنوان «علم الأسلوب والمصادرة على المطلوب» يناقش فيها قضية البحث الأسلوبي وارتباطه بمبدأ الإحصاء وكيف يمكن تطبيق النقد الأسلوبي على الأثر المنقود، وعلى الطرف الآخر صلاح فضل وما يراه من تحفظات على المنهج الأسلوبي اللغوي الإحصائي، انبرى مصلوح في لغة رصينة واثقة رامزة ومشيرة وناطقة، يفند هذه التحفظات واحدا وراء الآخر. ويدلل هذا

(1) نفسه، ص76.

الدفاع العلمي على غرابة ما أتى به مصلوح وهو بالفعل يبدو غريبا لمن تقف عيناه
حدود الرؤية السطحية ولا يدرك أنه بصنيعه الجريء هذا قد حقق أهداف النهضة العل
والفكرية وهي ثلاثة: «أولها الاستجابة الصحيحة لمطالب النهضة العربية الحديثة ولمتـ
الواقع العربي المتطور. وثانيها: إحياء الموروث العربي القديم وتجديده. وثالثها: الانفـ
بالموروث الفكري الإنساني قديمه وحديثه. والغاية من السعي إلى تحقيق هذه الأهد
الثلاثة هي أن يصل العرب المحدثون –في ميادين العلم والإبداع والفكر– إلى تجربة حـ
حديثة تكون مساهمتهم في الحضارة الإنسانية الحديثة واستمرارا لمساهمة أسلافهم العر
الأقدمين في الحضارة الإنسانية الوسيطة»[1].

مثلت هذه الأهداف الثلاثة مشروعا حضاريا عينه على ما يحدث من تطور اجتما
وفكري في الواقع العربي، وعلى ما يحدث من تطور مماثل في الواقع الغربي بحيث صار
الارتكاز هو المعيار الأول في التعامل مع الموروث العربي القديم وتجديده، ومع المورو
الفكري الإنساني قديمه وحديثه على السواء. غير أن هذا السعي لتحقيق أهداف النهضـ
العلمية يفرض علينا النظر إلى المشاريع المماثلة لمشروع مصلوح عند شكري عياد
مصادره: مدخل إلى علم الأسلوب، واللغة والإبداع، واتجاهات البحث الأسلوبي وبحـ
الضافي عن بلاغة السكاكي وكيف نجعل منها نسيجا من أنسجة البحث الأسلوبي المعاصر
وغير ذلك مما كتب، وعند مصطفى ناصف في كتبه العديدة ومنها محاضرته في نادي جـ
الأدبي تحت عنوان «بين بلاغتين» وعند عبدالحكيم راضي ومحمد عبدالمطلب. إن إعا
النظر في مشاريع هؤلاء سوف تبين لنا أي المسافات قطعنا، وعلى أي النقاط توقفنا، و
السبيل لاستمرار المسير. كما أن التفكير العلمي يفرض علينا جمع نصوص كل الذين
حاولوا وفكروا في أمر تجديد الدرس البلاغي منذ نهاية القرن التاسع عشر وبداية العشرين
حتى يومنا هذا لمعرفة سياقات هذه النصوص وآليات التجديد والمصطلحات التي

---

(1) عبدالمنعم تليمة، عبدالحكيم راضي، النقد العربي، مداخل تاريخية، الجهاز المركزي للكتب الخارجية، القاهرة، 1977، ص453.

طرحوها والمصادر التي استعانوا بها والنتائج التي انتهوا إليها. وفي نهاية حديثي هذا لا أملك إلا أن أغبط هذا الأستاذ الجليل والشيخ المتبع والشاعر الفرد سعد مصلوح على أمرين: دقة لغته وجمالها.

البلاغة العربية بين الموت والإحياء

(1)

لم يدر في فكري يوما ما من الأيام أن البلاغة العربية ستكون مثار جدل عنيف بين فريقين أحدهما ينعاها وقد شيعت إلى مثواها الأخير والثاني مازال يتشبث برمق الحياة فيها فيحاول بعثها وإحياءها ويعمل على وصلها بالحياة المعاصرة وصلا لا يفارق طبيعتها ولا ما حققته على مدار تاريخها الطويل.

والسبب في هذا التنازع العنيف هو ما حققته علوم اللسانيات والأسلوب وتحليل الخطاب والعلوم الاجتماعية من منجزات لا يمكن تجاهلها ولا إنكارها. ولكن كيف تكون سنة التطور هي سبب التنازع والاشتغال بقضايا علم البلاغة العربية؟ لأن فريقا من الباحثين فتشوا في بعض جوانب تاريخ البلاغة العربية تفتيشا سريعا عن أسباب التواصل بينها وبين هذه المنجزات فقضوا على السابق بما أنجزه اللاحق ولم يفطنوا -ربما- إلى اختلاف السياقات واختلاف الأسئلة المطروحة في كل حقبة زمنية عن الأخرى وهو اختلاف ترتبت عليه نتائج شكلت صورة العلم في زمننا وفي زمن البلاغة العربية.

واختلاف السياقات واختلاف الأسئلة لم يكن حكرا على البلاغة العربية ولا على العلوم العربية ولا حتى على منجزات الحضارة العربية الإسلامية في الأدب والفن والفكر والعلم. فقد ظل البحث في العلم الطبيعي رهين المنطق الأرسطي الشكلي حقبا طويلة من الزمن وظل البحث عن الماهيات هو السائد والمقبول إلى أن تحول منهج العلم من البحث عن الماهيات إلى البحث عن الوظائف والاستعانة بالمنهج الرياضي فحدثت الطفرة الهائلة في التقدم العلمي، ومع ذلك لم يستطع أحد مهما كان أن يهيل التراب على ما سبق بدعوى أنه يناقض العلم أو لا يعانق الحياة أو لا يخاطب الجماهير. فليس من شأن العلم أن يخاطب الجماهير وهي كتلة غريبة غير متجانسة ولا يضمها تصنيف واحد ولكن من شأن العلم أن يدرس القضايا والمشاكل التي تعانيها الجماهير وأن يصل فيها إلى قول محدد ونتائج واضحة.

وما نقوله الآن يصح عندنا كما يصح عند غيرنا. فأرسطو وهو الذي عاش في اليونا
الميلاد بقرون طويلة مازال موضع النظر والتأويل والمراجعة وما زال في فكره النظ
جوانب قابلة للبناء عليها وتطويرها وهذا ما فعله فريق العلماء الذين أسسوا مباحث الب
على أساس الحجاج.

والبلاغة العربية بوصفها منظومة فكرية في الأساس تبلورت على مدى قرون ط
شهدت تحولات في الثقافة وانكسارات في الحضارة وخوفا من ضياع الهوية أو تهميش
تحمل في طياتها عوامل بقائها كما تحمل عوامل فنائها. وشأنها في ذلك شأن كل حي
الأحياء. وليس من العلم تجاهل طبائع الظواهر ولا طبائع موضوع البحث وأقصد
المادة التي يدور عليها الكلام أو البحث وهي المعنية بما نسميه البلاغة العربية في طور
أطوارها وهو طور صاحب «المفتاح» لأن هذا الطور هو المتهم عند فريق عريض
الباحثين القدماء والمحدثين بما أصاب البلاغة العربية من جمود وتخلف أفضى إ
الموت، وهو البريء الذي أسدى للبلاغة العربية عطاء وفيرا يصلح للبناء عليه ووصل
انقطع بين البلاغة العربية ومنجز زمننا هذا فيما نسميه علوم اللسانيات أو علم لغة النص
تحليل الخطاب أو اختصارا لكل ذلك السيميوطيقا.

وأصل التجديد أو التطوير أو البعث أو الإحياء أو النهوض (وكثرة الأسماء تدل على
غموض المسمى) هو الاستجابة لمشكل الواقع الراهن الذي نعيشه وأقصد بهذا الواقع
كيفية صياغة العلاقة مع تراثنا وصياغة علاقتنا مع معاصرينا الذين نعيش معهم وبلورة
توجهاتنا نحو المستقبل، حينئذ نكون قد حددنا هدفنا من التجديد أو ما شئت من تسميات
كما حددنا علاقتنا بمن نعيش معهم من بني جلدتنا المختلفين معنا ومن غير بني جلدتنا من
شعوب الأمم الأخرى ومنهم أوربا على نحو خاص. فعلاقتنا بأوربا علاقة ملتبسة من
ناحيتين الأولى الغلبة والقهر والغطرسة وما يترتب عليه من كراهية ورفض وشك ومقاومة
والثانية العلم والرقي المجتمعي واحترام القانون وما يترتب عليه من إعجاب وقدوة حسنة
وانبهار. وسيظل هذا التناقض الشعوري يحكم توجهنا نحو أوربا إن لم نحدد على أي

أرض نقف، وأي تراث نبتغي من تراثنا. فمشكل علاقتنا بالتراث ومنه البلاغة لا يقل عن مشكل علاقتنا بغيرنا.

فتراثنا قد يكون موطن إعجاب وجذب لفريق من الناس يعيشون بيننا ويبحثون عن الفردوس المفقود أو عن الخوارج وما يمثلون أو عن الشيعة أو عن المقهورين من عامة الناس وبسطائهم أو المعتزلة ومنطقهم وحجاجهم أو الأشاعرة. وهذا الجانب نفسه من التراث قد يكون موضع رفض واستهجان عند فريق آخر منا. وهذا يعني أن التراث عندنا هو نفسه الذي عند غيرنا فترات متراخية من الزمن وشخصيات وإن غابت عن الوجود مازالت حية مؤثرة فاعلة، وقيم ومواقف تتفاوت من حال إلى حال ومن طبقة إلى طبقة. ولا يمكن بحال من الأحوال إسقاط هذه الخيارات أو إغفالها.

وإذا كان فريق الكارهين لتراثنا وما فيه يتوجهون بعقولهم وقلوبهم إلى الشاطيء الآخر من البحر أو المحيط فهم دون أن يدروا يرفضون تراثا ويقبلون تراثا آخر وإن كان معاصرا. فالذين يتشبثون بفترات مشرقة أو مخفقة من تراثنا مثل الذين يرفضونه ويتشبثون بفترات مماثلة من تراث غيرنا حتى وإن كانوا يعيشون بيننا ويتكلمون بلغة عصرنا ويزعمون أنهم أئمة التنوير والتثوير والعقل. فهؤلاء وهؤلاء أصوليون ولكنهم لا يشعرون. والتجديد محنة ووبال إن لم يبدأ بفقه الواقع والانطلاق من ضرورياته الملحة نحو تراثنا أو تراث غيرنا بغض النظر عن زمنه الذي لا أقصد به شروط الإنتاج كما يقولون

لذا أعتقد أن تجديد الأصيل ينبع منه ولا يفرض عليه من الخارج، والأصيل هنا هو كل المادة التي نستدعيها لعلم من العلوم العربية مثل البلاغة والنحو الذي تعرض لما تعرضت له البلاغة العربية من محاولات وصلت إلى إهدار النحو العربي وإنشاء نحو جديد على غرار نحو الإنجليزية وكتابة العربية بحروف لاتينية من أجل اللحاق بركب التقدم الذي يقصدون به السير على منوال الإنجليزية أو الفرنسية. وبالنظر إلى تراث الآخرين فإن القاعدة في تقديري هي تأصيل الجديد بمعنى توطين العلم الوافد والمعرفة الجديدة، ولا يكون هذا التوطين بالنقل الأعمى أو ما يسميه مصلوح بعجمة العقل بل بتهيئة التربة العلمية

التي تؤسس لأبحاث تستجيب لمسائل خاصة بما نعيشه ونعانيه وتأسيس مفاهيم نظرية وإجراءات منهجية تتوسل بروح العلم ولا تقلده وتتخلص من عجمة النقل سواء أكان من النقل من القديم أو من الجديد عندنا أو عند غيرنا.

لذا لم تكن محاولة الرائد أمين الخولي محاولة تركض في الهواء ولا منبتة الصلة عن سياقها التراثي وسياقها المعاصر. فقد كانت عينه ممتدة إلى علوم رآها ذات صلة بينها بالبلاغة العربية كعلم النفس والفلسفة والجغرافيا ولم يكن تلقيه للمادة القديمة تلقي الكسول أو القانع بما صنعه أسلافه، واهتدى بهذين المبدأين: تجديد الأصيل، وتأصيل الجديد. وقد صاغ مقولته الشهيرة «أول التجديد قتل القديم فهما» تجسيدا لهما. وانتهى في ضوئها إلى نقد المادة القديمة الذي جاء في عدة نقاط أساسية هي:

- طغيان الفلسفة عليها -أي على المادة القديمة- في منهج البحث ولغته وغاياته.
- انحصار بحثها في الألفاظ في حدود الجملة غالبا
- إهمال البحث في عنصر المعنى
- استهداف مطابقة الكلام البليغ لمقتضى الحال مع غلبة النظر إلى الحال -المقام- على أنه عامل خارجي[1].

ومع أن محاولة الخولي لا تخلو من نقد يسعف على تطويرها، فإن موقفه الناقد قد هداه إلى استشراف آفاق العلم المعاصر الذي جعله يمد أفق البحث البلاغي إلى أبعد من نحو الجملة على نحو ما لاحظ سعد مصلوح وهو بصدد قراءة رؤية الخولي لتطوير البلاغة العربية يقول: «يبقى من صيغة الخولي تلك اللفتة الرائعة الداعية إلى مجاوزة البحث البلاغي مستوى الجملة إلى مستوى ما وراء الجملة في الفقرة والنص. ويزيدنا عجبا منها وإعجابا بها أن ذلك كان منه في تاريخ متقادم يعود إلى عام 1931. وأعجب كيف مرت هذه الدعوة ولم تجد لها صدى النظر إلا فيما كتبه «الشايب» في «الأسلوب» أما على صعيد

---

(1) عبدالحكيم راضي، ص24، التراث بين ثباته في ذاته وتحول النظر إليه 3003، بحث منشور ضمن ندوة بعنوان أسئلة النقد وإشكاليات الواقع، الهيئة العامة لقصور الثقافة بمصر.

التطبيق فلم نعثر لها على أثر. وكانت هذه الفكرة حرية -إذا وجدت من يتابعها من اللسانيين والبلاغيين -أن تحدث ثورة في الدرس اللساني والبلاغي في العربية تنتقل به من نحو الجملة إلى نحو النص. والمرء يكون أشد إحساسا بعظمة هذه اللفتة حين يعلم أن هذه الفكرة لم تكن قد تحددت لها قسمات وملامح واضحة في أدبيات الدرس اللساني في أوربا حتى ذلك الوقت، إذ يرجع تاريخ أول مقال معروف نصب نفسه لدراسة البنية النحوية في النص إلى عام 1952 وكان كاتبه زيليج هاريس اللساني المخضرم الذي كان من صناع النقلة من المنهج الوصفي إلى التوليدية التحويلية في اللسانيات الأمريكية»[1].

(2)

قد يسأل القارىء عن الغاية من هذا الحديث النظري السابق وسؤاله في محله. لأني قصدت به أن أمهد القول لرؤيتي لمقال مهم بعنوان (مناهج الدرس البلاغي العربي المعاصر مقاربة نقدية منشور بكتاب عن الندوة الدولية للغة العربية وآدابها نظرة معاصرة، جامعة كيرالا، 2015) كتبه عماد عبداللطيف صاحب الترجمات العديدة من الانجليزية للعربية نذكر منها «موسوعة أكسفورد للبلاغة» بالاشتراك مع آخرين و«مناهج التحليل النقدي للخطاب» و«شعرية المكان في الأدب العربي الحديث» هذا بالإضافة إلى مؤلفاته الجديدة في البلاغة المعاصرة التي يستهدف فيها دراسة خطاب الجماهير والخطاب السياسي وخطاب الثورة، هذا بالإضافة إلى مقالاته وحضوره الإعلامي القوي ومحافل المؤتمرات ذات الصلة بالبلاغة وتحليل الخطاب.

لذا أعد مقاله موضع النقاش أحد أهم أعماله التي قرأتها له لأنه يتناول في هذا المقال الموسع قضية حرية بالنظر والتأمل والمراجعة وهي صلة البلاغة العربية بالحياة المعاصرة وتحديدا -كما يقول- بخطاب الجماهير، ومعوقات هذه الصلة وكيف تحتل مكانها

---

(1) سعد مصلوح، في البلاغة العربية والأسلوبيات اللسانية: آفاق جديدة، جامعة الكويت، الكويت، ط1 2003، ص44و45.

المرجو ومناهج درسها على وجهيها: في الجامعة وفي التعليم العام ثم أخيرا موقعها
العلوم المعاصرة مثل نقد الخطاب والسيميوطيقا واللسانيات وعلم الأسلوب.

ولم أعرف عن عماد الهزل لافي شخصيته ولافي تصديه للكتابة العلمية ولا في حديثه
العلم وهو جاد بطبعه مخلص شديد الإخلاص لمشروعه وهو تجديد الخطاب البلاغي
شبكة واسعة من العلوم المعاصرة والمعارف عندنا وعند غيرنا من الأمم. والرجل
أدوات مشروعه العلمي وقنواته، لذا كانت كتابتي من هذا المنطلق: أن أواجه جده
وإخلاصه بإخلاص مماثل.

ومن عادتي في القراءة أن أقف عند عنوان المدونة كما تقول لغة هذا الزمان. لأني
العنوان الخطوة الأولى الكاشفة عن خريطة هذه المدونة ويصبح من السهل عندي أن
دروب هذه الخريطة في ضوء ما استقر في ذهني من العنوان. وعنوان هذه المقالة العلمية
المهمة يتكون من شقين: المناهج والموقف النقدي منها. لذا تهيأت منذ البداية إلى أن
مناهج عدة تناولت الدرس البلاغي العربي لاغيره من الدروس على مدار صفحات هذه
المقالة (13 صفحة)، ولكني اكتشفت أن مدار الحديث هو على المادة البلاغية العربية
القديمة وحدها ومدى ملاءمتها للدرس العلمي المعاصر. وسرد ما دار حول هذه المادة من
نقد ومؤاخذات صارت معروفة للقاصي والداني ولم يعد الحديث عنها مجديا لأنه أشبه
بالبكاء على اللبن المسكوب وهذا ما انتبه إليه عماد بعد حديث ليس قصيرا عنها، فانتقل
إلى تبيين موقع البلاغة المعاصرة وتطورها بين العلوم التي أشرنا إليها. ولأن عماد كتب هذا
المقال وبداخله البحث عن صيغة جديدة للبلاغة العربية القديمة، فقد أجل الحديث عما
أسماه «تحديات» تحول دون اكتمال جهود تطوير البلاغة العربية إلى ما بعد فراغه من
«حديث عن البلاغة المعاصرة».

ولكني في الحقيقة لم أستجب لمخططه هذا فقفزت إلى قراءة هذه التحديات وأضربت
صفحا عن موقع البلاغة بين العلوم المعاصرة لعلمي أن هذه العلوم لا صلة لها بالبلاغة وأن
من يبحث في موضوعات هذه العلوم، يجد أنها لم تترك للبلاغة موضوعا تعمل فيه إلا

الصورة وقد زاحمتها علوم الصورة فيها. ولم يبق للبلاغة في زمننا هذا موضوع تعمل فيه ولا مكان تحتله. فهل نعلن بذلك سقوط البلاغة؟!! أو أن الدراسات اللسانية والعلاماتية والشعرية والأسلوبية وتحليل الخطاب قد حلت محل الدرس البلاغي والرؤية البلاغية في الثقافة الغربية، فسجلت بهذا أهمية ما ذهب إليه العرب قبلها، أعني البدء بالدرس اللغوي للنص، وتطوير دراسة الخطاب صوتا ونحوا ودلالة من جهة، ونظما وأسلوبا وعلامة من جهة أخرى[1].

ولعلمي أيضا أن موضوعات هذه العلوم متداخلة متشابكة وكذا منظوماتها الاصطلاحية ومداخلها المنهجية إلى حد الحيرة والاضطراب، وخاصة عندما ننتقل من النظرية إلى التطبيق. ويقيني عن العلم النظام والحد والمصطلح ثم وجود مساحات مشتركة لا تلغي الحدود ولا تسقط معالم التخصصات. وهذا هو نفسه ما أراه خللا كبيرا فيما يطلقون عليه دراسات بلاغية معاصرة أيما كانت مادتها تراثية أو معاصرة من السرد أو من غيره. عندما تقرأ مثل هذه الدراسات على الرغم من جدية مؤلفيها، لا تستطيع أن تفرق بينها وبين النقد الأدبي أو بينها وبين علم اجتماع الأدب أو النقد الاجتماعي أو تحليل المضمون أو المنهج التاريخي أو غير ذلك وتشعر أنها كل ذلك وأكثر. لذلك أفضل أن أرى كل شيء على ما هو عليه. وربما كان فضل هذه الدراسات، فضل المحسن على المحتاج المعسر بالتوسعة عليه في أيام معدودات.

وإن صح تصوري هذا -وأعتقد أنه صحيح- فالأمر إذن لا يكون أمر علم نسعى إلى وصله بالحياة بالكشف عن مكنوناته الممتدة عبر الزمن وربطه بأسئلة وقتنا هذا، بل يكون أمر شفقة وإحسان من جهة وأمر رغبة ملحة على أصحابها في الحضور الدائم في بؤرة المشهد المعاصر، وهو بلا شك مشهد مغر وجذاب وواعد بالربح والشهرة والمجد ولكنه أيضا يمضي مع الريح. فالبلاغة -عند هؤلاء- حين تقرأ أعمالهم هي علم العلوم بلا منازع

---

(1) منذر عباشي، سقوط البلاغة، ص22، مقال منشور بالعدد67 من مجلة البحرين الثقافية، يناير، 2012.

انطلاقا من فرضية الحياة المعاصرة التي ترى أن الصورة هي المسيطرة وأن التواصل بـ
أنحاء العالم يقوم على الصورة والخطاب بكل أشكاله وأن الغاية هي الإقناع والتـ
والإبلاغ وتنفرد البلاغة عندهم بقراءة الخطاب بوصفه لغة تتعدد مستوياتها وتزداد البلا
أهمية كلما اقتربت من «خطاب الجماهير» أي اللغة اليومية في مقابل اللغة العليا، ا
انفتحت الدراسة البلاغية عندهم على مساحات الأنشطة العلمية الأخرى.

وهذا ما دعا عماد إلى رصد ما أطلق عليه «تحديات» حالت دون اكتمال جهود نظر
البلاغة العربية. وتمثلت هذه «التحديات» في عدة نقاط سلبية وجهها كل من انتقد مشرو
السكاكي للسكاكي، بمعنى أن هذا النقد تسلط على صورة البلاغة العربية كما صاغها
السكاكي، وهؤلاء لم يقرأوا السكاكي قراءة متكاملة أو اكتفوا بقراءة غيرهم له. والسكاكي
يمثل حلقة من حلقات الدرس البلاغي معتمدة على ما سبقها من حلقات كانت بدايتها
حلقة التأسيس والتكوين في القرنين الثاني والثالث التي أدت إلى حلقة مزدهرة هي نتاج
البحث البلاغي في القرنين الرابع والخامس ومشارف السادس. في هذه الحلقات لم تكن
البلاغة العربية منفصلة عن صخب الحياة ولا مشكلات المجتمع وقضاياه ولا منقطعة
الصلة عن غيرها من العلوم الأخرى المصاحبة لها مثل المنطق والفلسفة.

نقول هذا توضيحا لما ورد عند عماد مما أسماه «تحديات» وأعتقد أن عماد يعني بها
حالة الدرس البلاغي العربي الحالي في المدارس والجامعات، فذكر أن «تدريس» البلاغة
انشغل بالتراث البلاغي العربي وأهمل المنجزات النظرية والتطبيقية المعاصرة مع سيطرة
«المفاهيم السكاكية»[1] ولعله يقصد بالمفاهيم السكاكية سيطرة كتاب «الإيضاح» وشروحه
التي شوهت كتاب السكاكي باجتزاء الخطيب القسم الثالث من «المفتاح» وهو ما عرف
بعد ذلك بـ«علوم البلاغة» وتلخيصه في صورة تعليمية جامدة. والعجيب أن صيغة الخطيب
هي التي سادت وأثرت فيمن قرأ «المفتاح» بعد ذلك وكان نصيب السكاكي الاتهام

---

(1) عماد عبداللطيف، مناهج الدرس البلاغي العربي المعاصر مقاربة نقدية منشور بكتاب عن الندوة الدولية للغة العربية وآدابها نظرة معاصرة، جامعة كيرالا، 2015، ص248.

بالجمود والتحجر وعزل البلاغة العربية عن الحياة، بينما الحق هو كما يقول مصلوح «وعندي أن المفتاح كان الخطوة الطبيعية المنتظرة بعد كتابي عبدالقاهر: الدلائل والأسرار. ومؤدى ذلك أن نظرية السكاكي في «علم الأدب» كانت ثمرة طبيعية لنظرية النظم. بيد أن السكاكي أضر به تلامذته وتابعوه باجتزائهم القسم الثالث من كتابه وقطعه عن سياقه وإحلالهم ثلاثية المعاني والبيان والبديع محل الثلاثية الأصلية التي أقام عليها بناء كتابه وهي ثلاثية الصرف والنحو وعلم المعاني التي تتكامل لتشكل عنده «علم الأدب»[1].

ومن ثم وجب في هذا السياق مراجعة الأحكام النقدية التي صارت مألوفة في أوساط الباحثين في الدرس البلاغي وأوساط المتعلمين في المدارس والجامعات. فالسكاكي وكتابه تعرضا لقراءات ناقصة أو متعجلة أو أيديولوجية أو تابعة منقادة وراء وهم الأسماء والمناصب والعناوين. إن «إهمال المنجز النظري والتطبيقي المعاصر»على حد قول عماد، ليس سببه رجحان كفة الانشغال بالتراث، بل سبب عدم جدواه هو سوء نقله وتقديمه فضلا عن سوء توظيفه وتوجيهه. وفي تقديري يستوي الأمران: المنجز المعاصر والمنجز الموروث من حيث أن كليهما تراث ولا تشفع للمنجز المعاصر معاصرته ولا للمنجز التراثي تراثيته ما دام موقف التلقي غير ناضج ولا صحيح.

ويتصل بما نقول ما ذكره عماد على أنه تحد من تحديات تطوير البلاغة العربية وهو كما يقول «انفصال البلاغة في كثير من دراساتها عن مشكلات المجتمع وتحولها إلى ممارسة أكاديمية شبه منعزلة عن سياقاتها الاجتماعية والسياسية. وتعليل ذلك صعود الحركات العسكرية إلى سدة الحكم وتقييد الحريات الأكاديمية»[2] ص 249. وأعتقد أن عماد في هذه المسألة يعيد إنتاج شرط تلقي البلاغة العربية في ضوء تلقيه «المنجز النظري والتطبيقي المعاصر» وأعني أنه يفرض رؤيته المعاصرة المتأثرة بدوائر تحليل الخطاب النقدي وعلى نحو أخص تحليل خطاب الجماهير على واقع الدرس البلاغي وهو درس تراثي تقليدي لم

---

(1) سعد مصلوح، في البلاغة العربية، ص46.

(2) عماد عبداللطيف، مناهج الدرس البلاغي، ص249.

تتطور أدواته البحثية ولا دوائره العلمية من أساتذة وطلاب وباحثين ومكتبات
وحلقات نقاشية.

وهذا التطور في أساليب البحث العلمي وتحليل الخطاب في الغرب له
الاجتماعية والثقافية التي لم تتوفر في بلاد أخرى، ولا يكفي أبدا نقل الكتب وما يشوب
النقل من نقص واضطراب وتشويه المفاهيم. وليس صحيحا تعليل عزلة الدرس البلا
عن «خطاب الجماهير» بصعود الحركات العسكرية إلى سدة الحكم وتقييد الحر
الأكاديمية. وإذا صح ذلك فلماذا أحرز النقد الأدبي والعلوم الإنسانية الأخرى داخل
الجامعة المصرية وخارجها تقدما كبيرا في فترة عبد الناصر وما سبقها وما تلاها؟ ولم يزد
النقد وغيره من العلوم وحده بل ازدهر قبله وصاحبه ازدهار أشكال الإبداع الأدبي في الش
والرواية والقصة والمسرح وكل فنون الفرجة الأخرى. ومازالت هذه الأعمال التي أنتجت
في هذه الفترة من نقد وفكر وإبداع تمثل أهم الأعمال في تاريخنا الحديث والمعاصر ونالت
تقدير الدوائر المحلية والعربية والعالمية ومنها تتويج نجيب محفوظ بجائزة نوبل.

ولم تكن البلاغة العربية بدعا من البلاغة في تاريخ الأمم الحية حين ارتبطت بـ«النصوص
العليا» ارتباطا أساسيا وجوهريا. فقد ارتبطت البلاغة لدى الأوربيين بالنصوص العليا طول
تاريخها ولم تتوجه لدرس «خطاب الحياة اليومية» إلا بعد ازدهار الدرس اللغوي على يد
دي سوسير وما صاحبه من نشوء دراسات أسلوبية توجهت وجهتين وجهة إلى دراسة
«النصوص العليا» ووجهة إلى دراسة «خطاب الحياة اليومية» الذي بدأ على استحياء على
يد شارل بالي ثم انتقل نقلته النوعية الكبيرة على يد اللغويين الجدد في أوربا وأمريكا وأخذ
صورته المعروفة فيما سمي بالتحليل النقدي للخطاب وخروج درس الاستعارة من اللغة
إلى التفكير وتجليها في كل أشكال الخطاب.

وليس من المقبول في تاريخ الأمم الكبرى أن تسير أمة سير أمة أخرى وتحذو حذوها.
فمع أن التراث اليوناني القديم كان قد استوى على عوده وضرب بجذوره في أعماق الأرض
قبل وجود الحضارة العربية الإسلامية بقرون، فإن نقل هذا التراث للعربية وأهلها لم يكن
لمجرد النقل والزهو به بل كان مرتبطا بتلبية الحاجة المعرفية لتطوير منهج البحث

ومفاهيمه في بيئة كانت حاجتها أشد إلى توطيد أساليب الحجاج والإقناع والتأثير في مواجهة خصوم العقيدة وخصوم الفكر وتوطيد أركان الحكم. ولعل هذا يفسر حاجتهم إلى أرسطو ومنطقه وخطابته أكثر من حاجتهم إلى نظريته في المسرح وعدم التفاتهم بالقدر نفسه إلى أفلاطون وجمهوريته.

والالتفات إلى مسألة «خطاب الجماهير» ومواكبة الدرس البلاغي لكل أنواع الخطاب لا يكون التفاتا فرديا ولا منعزلا عن مسألة تطوير منهج الدرس البلاغي والنقدي في الدوائر الأكاديمية المصرية والعربية. وهذا التطوير بدت بشائره قوية منذ بداية الثلث الأول من القرن العشرين كما قدمنا سلفا وتوطدت دعائمها في تقديري على يد علمين من أعلامنا هما: شكري عياد وسعد مصلوح. الأول منهما امتلك ناصية الفكر البلاغي والنقدي منذ بدايته الأكاديمية في الأربعينيات من القرن الماضي بعكوفه على درس بلاغة أرسطو ونقده وآثارهما في الفكر البلاغي والنقدي العربي وظل وفيا لمشروعه يطوره وينميه حتى أصدر كتبه: مدخل إلى علم الأسلوب 1982 - اتجاهات البحث الأسلوبي 1985، دائرة الإبداع: مقدمة في أصول النقد 1986، اللغة والإبداع: مبادىء علم الأسلوب 1988.

والثاني أفاد إفادة كبرى من تخصصه الأصيل في اللسانيات المعاصرة وتعمقه في الاطلاع على مصادره الكبرى في الشرق والغرب قديمها وحديثها في عقد صلة طبيعية غير متكلفة بين الدرس الأسلوبي والدرس اللساني من جهة، والدرس البلاغي العربي مما مكنه من تجديد الأصيل (البلاغة العربية في صورة المفتاح للسكاكي) وتأصيل الجديد وهو الدرس الأسلوبي اللساني وتجلى ذلك في أبحاث نظرية وتطبيقية تشرح وتطبق المقولات النظرية بوصفها ثمار المنهج الأسلوبي على أسس لسانية على نصوص واسعة من الشعر وغيره وعلى مدارس نقدية متعددة وقد جمع هذه الأبحاث في كتب معروفة منها (الأسلوب: دراسة لغوية إحصائية 1980 -في النص الأدبي: دراسة أسلوبية إحصائية 1993 -في البلاغة العربية والأسلوبيات اللسانية 2003.

(3)

أعتقد أن الموضوع الأساس لهذه المقالة هو كيف نطور الدرس البلاغي العربي؟ وليس سرد أو نقد مناهج الدرس البلاغي. ولذا أتخيل أنه لا مانع عندي لو أني كاتب هذا المقال من أعيد النظر في عنوانه ليكون (تطوير الدرس البلاغي العربي القديم) تمييزا له عن «الدرس البلاغي العربي المعاصر» كما جاء في صياغة عماد بما يوحي به هذا الموضوع والصفة من الشمول والإطلاق. وينبني على هذا الذي أراه تناول جهود كل من رادوا هذا السبيل ابتداء من محمد عبده مثلا وانتهاء بإنجاز سعد مصلوح إن لم يكن قد أتى بعده أحد ولا مانع من تناول جهود التجديد في تقديم الدرس البلاغي للطلاب في المدارس ابتداء من عشرينيات القرن الماضي إلى اليوم وبذا نكون قد وضعنا أيدينا وأيدي الباحثين على مسارين مهمين من مسارات التجديد والتطوير: مسار التجديد الأكاديمي ومسار التجديد التعليمي أو التربوي.

وبدلا من سرد تحديات التطوير أو «التحديث» على حد قول عماد على حدة، أفضل أن نتحدث عن مشروع كل رائد ومنه نعرف التحديات والمشترك والمختلف بين هؤلاء الرواد والمناهج التي اتبعوها والخلفية المعرفية «الأصول المعرفية» التي حكمت كل واحد منهم وعندها كنا سنكتشف أن كل محاولات التجديد أو التحديث كانت صدى لصوتين متمايزين: صوت الطبقة المصرية الوسطي وفكرها الداعي إلى البحث عن الأصول وعن المعاصرة، والصوت الثاني هو الصوت الوافد عبر البحر المتوسط أعني الثقافة الأوربية بكل روافدها في فرنسا أو إيطاليا أو المانيا أو بريطانيا وما صوت سلامة موسى ببعيد. ولننظر إلى ريادة الخولي في التجديد واعتمادها على الفكر الرومانسي الذي يعتد بالفرد والفردية في الإبداع والفكر والنظرية ولعل هذا ما دعا الخولي إلى إعادة النظر في مسألة «مطابقة الحال» وأضاف إليها الحال الداخلي الذي تطور بعدها إلى السياق بكل عناصر اللغوية (المقالية) و(الحالية).

ويلوح لي أن الحديث عن التطوير والتحديث لا يتطلب النظر إلى التراث البلاغي من

خارجه. فمسار البلاغة العربية يختلف في كثير من سياقاته عن البلاغات (إذا صح جمع بلاغة على بلاغات) الأوربية التي لا أعدها بلاغة واحدة نشأت في ظروف تاريخية اجتماعية وثقافية واحدة أو مشتركة. فلدينا أمم أوربية لكل أمة منها لغتها وهي لغات قريبة العهد بالقياس إلى عمر لغات مثل العربية، ولم تكن هذه الأمم عريقة في التحضر ولا في المدنية ولا حتى في اعتناقها الأديان الكتابية، وعندما اعتنقت الدين المسيحي لم يكن كتاب المسيحية وحيا محفوظا من السماء التي حفظت القرآن ولم تقم حوله حضارة تضمنت علوما عديدة. وتبلورت بلاغتهم في ظل البلاغة اليونانية التي طوروها وأقاموا عليها فكرهم البلاغي منذ أن عرفناه إلى الآن. وقد نشأت بلاغة اليونان -قبل تبلور علوم اللغة ونضجها، وعلوم اللغة هي مدار علم البلاغة وخاصة النحو والصرف -في ساحات القضاء والمنازعات السياسية والجدل حول دور الفلاسفة والقادة والسفسطائيين.

هذا السياق التاريخي الثقافي يختلف عن نظيره العربي الذي التف حول نصين كبيرين (الشعر والقرآن) شكل البحث فيهما مباحث البلاغة العربية. ووجه الاختلاف كما قلت في وحدة اللغة ووحدة النصين اللذين شغلا البحث البلاغي في وقت مبكر أعني الشعر والقرآن. ولم يكن الاقتراب من هذين النصين ميسورا بشكل علمي ولا منهجي إلا بعد نشأة البحث اللغوي وما سبقه من جمع اللغة وتدوينها ولم يكن ظهور «العين» ولا «الكتاب» صدفة. فالصدف لا تصنع التاريخ ولا تصنع تاريخ العلوم. ولن نتحدث عن جمع الشعر والمجموعات الشعرية ولا شرح دواوين الشعراء في وقت مبكر ولا عن كتابة «معاني القرآن» ولا عن «مجاز القرآن» ولا عن فيض كتابات الجاحظ في «البيان والتبيين» و«الحيوان» -كتبهما في آخر حياته- عن لغة العرب وخطبائهم وخطبهم وعاداتهم في القول واختلاف طرق البيان وعن صور المجاز وتداخل البلاغة مع الفصاحة واختصاص كل بيئة بلغة خاصة، لن نتحدث عن كل ذلك مع أهميته وضرورته بما يؤكد أن البلاغة العربية لم تنشأ في أحضان النص الأدبي معزولة عن الحياة وصخبها، بل إن اضطرابات الحياة وصخبها أفرز المباحث البلاغية الكبرى التي وجدناها بعد ازدهار فنون النثر وما كتاب «الصناعتين» ببعيد

ودلالة التسمية واضحة مثل دلالة كتاب «البرهان في وجوه البيان». وليس من المصادفة أن يكتب الجاحظ الذي عاش ما يناهز قرنا إلا قليلا من الزمان كتابيه المذكورين في آخر عمره وهو مشلول. فلو لم يزدهر البحث اللغوي وتتضح معالمه في القرن الثالث، ما كان كتاب «البديع» لابن المعتز وما كان قبله كتاب «تأويل مشكل القرآن» لابن قتيبة وقد توفي عام 276 هجرية وما كانت منجزات ابن جني ومنجزات مفسري إعجاز القرآن الخطابي والرماني والباقلاني وغيرهم من أعلام القرن الرابع، بل ازدهار البحث اللغوي واتضاح معالمه في القرن الثالث الهجري، ساعد كاتبا هو في أصل تكوينه لغوي بصري هوالآمدي في أن يدلي بدلوه في أعماق خصومة نقدية نشأت في القرن الثالث وتبلورت على يديه في القرن الرابع، أعني الخصومة النقدية حول أبي تمام والبحتري.

خلاصة ما أريد تأكيده هو أن البحث البلاغي العربي نشأ وتطور بعد ازدهار البحث اللغوي، وهذا يختلف عن البحث البلاغي عند اليونان الذي نشأت خصوماته في ساحات القضاء ومكائد السياسة والاحتفال بأيام الآلهة، ولم يتأسس على نظرية نحوية أو لغوية، بل تأسس على تأملات فلسفية صاغها أفلاطون وأرسطو، ولم يزدهر البحث اللغوي ازدهاره المعروف والمشهود في الغرب -إذا عددناه كتلة سكانية ولغوية واحدة- إلا بعد منجزات دي سوسير المتوفي عام 1913.

الأمر الثاني وهو في تقديري أمر حاسم أن مبحث المجاز ليس واحدا في بلاغات الأمم لارتباط اللغة بالثقافة وطوابعها المحلية، فما نعده مجازا هنا قد لايكون مجازا هناك، وهذا ما سبب مشاكل في التواصل والتأويل بين الأمم. الأمر الثالث أن ازدهار علوم اللسانيات والتواصل وتحليل الخطاب والأسلوب وغيرها من العلوم لم يكن من أجل تطوير البلاغة عندنا أو عندهم، بل إنه حدث استجابة لثورة الاتصال وما صحبها من علوم اللغة التطبيقية والرغبة في تنميط شعوب الأرض على غرار النموذج الأوربي والأمريكي، ثم الثورة المعرفية الهائلة وما أدت إليه من ظهور اقتصاد جديد لم تعرفه البشرية من قبل هو اقتصاد المعرفة. وهل من المصادفة أن عنوانا لكتاب اسمه «اقتصاد اللغة» كل ذلك أدى إلى

شحوب -إن لم نقل اختفاء البلاغة من خريطة العلوم المعاصرة في الغرب-قد يجدون لها اسما آخر ولكن هل بإمكانهم إيجاد مساحة جديدة للبلاغة لم يطأها علم من العلوم المشار إليها؟

وعلى أي حال، فالبلاغة العربية ليست نبتا فريدا بين الناس ولا كائنا يعيش في كهف ولا هي عصية عن التواصل مع متطلبات الساعة ولا هي مستعلية على غيرها باحتضان القرآن والشعر لها ولا أصابها العقم والوهن. فإذا كان منطق علومنا التي أشرنا إليها في هذه المدونة هو انفتاح الحدود وتداخل المفاهيم وتبادل الأدوات، فلماذا ننكر كل هذا على البلاغة العربية؟ وإذا كانت وحدة التحليل قديما هي الجملة ونحوها- وهذا ليس على إطلاقه وفيه نظر وأبحاث تنكر ذلك- فإن وحدة التحليل الآن هي النص، والنص شبكة معرفية ولغوية تستعصي على مدخل واحد أو عدة مداخل، ومن ثم يمكن تطوير أدوات التحليل البلاغي سواء على مستوى التركيب أو الدلالة اعتمادا على النظر الجديد لكفاءة الأداء اللغوي للعربية، وعلى النص أيما كان نوعه.

(4)

قدم عماد ثلاثة أسس لتطوير الدرس البلاغي العربي هي:

- مراجعة أسس العلم من حيث وظيفته ومادته وتاريخه وجمهوره.
- مراجعة أدوات العلم من حيث لغته ومناهجه.
- مراجعة علاقته بمحيطه المعرفي.

وهي أسس صالحة لتطوير كل علم من العلوم بمعنى أنها أسس نظرية عامة تركز على منهج العلم ومادته بمعنى مجاله المعرفي كما تركز على علاقته بغيره من العلوم وانتقل بعد ذلك من العام إلى الخاص فوضع خمسة محاور إذا تحققت تحقق تطوير البلاغة العربية كما يرى وهي:

- دراسة بلاغة الجمهور في الخطابات العامة

- النظر في المادة البلاغية المدروسة ومراجعة مناهج دراستها.

- النظر في وظيفة علم البلاغة.

- جمهور علم البلاغة.

- مراجعة جذور علم البلاغة والكشف عن البلاغات المهمشة.

وبصرف النظر عن مدى ارتباط هذه المحاور الخمسة بالأسس النظرية العامة- المفروض أن تنبثق منها -فإن هذه المحاور تدور في فلك اتجاهات التحليل النقدي للخطاب بوصفه بديلا للبلاغة العربية عند عماد أو على أحسن الفروض تطويرا لها وصونا من الانقراض (وقد حاولت في دراسات سابقة أن أقدم مقترحا للدمج بين البلاغة العربية وتحليل الخطاب) على أساس إضافة بعد استجابة الجمهور، أو بديلا للبلاغة عند الأوربيين والأمريكان (إن البلاغة يمكن أن تكون عنوانا بديلا لتحليل الخطاب إذا نظرنا إليها بوصفها علم الخطاب. فان دايك).

والتحليل النقدي للخطاب هو اتجاه من اتجاهات التحليل اللغوي للخطابات المكتوبة والشفوية والمرئية وليس علما وهدفه التركيز على كشف العوار في خطاب السلطة من زاوية علاقته بالجماهير ويخضع المحلل لعقيدته أو أيديولوجيته ولتحيزاته السابقة على تناول الخطاب وقد تمتد هذه التحيزات خارج الحدود فتأخذ موقفا عنصريا مثلما هو الحال في موقف الغرب في العموم من السامية الذي يعني التحيز المسبق لإسرائيل أو الذي يعني حقوق الإنسان ويقصد الإنسان الغربي أو الأمريكي. فالخطاب -في نظر التحليل النقدي- استخدام اللغة بشكلها المقروء والمكتوب بوصفه شكلا من أشكال الممارسة الاجتماعية. وكما يقول منظرو تحليل الخطاب عنه «إنه لا يقدم منهجا تحليليا منضبطا أو إطارا مغلقا لمعالجة الخطاب، بل يقدم منظورا لمقاربته. فهو ليس منهجا، بل بالأحرى حقل معرفي يتسم بالمرونة والتنوع الهائلين» إلى أن يصلوا في وصف هذه المرونة إلى قولهم «...... إلى حد يبدو معه الحقل المعرفي لتحليل الخطاب متسما بميوعة لم يشهدها حقل معرفي مماثل تقريبا». ومع ذلك فإن عماد يرى أن هذا الحقل هو أنسب الحقول المعرفية لتطوير البلاغة

أو دمجها معه بشرط إضافة بعد استجابة الجمهور. وهذا البعد هو محور أو خلاصة المحاور الخمسة التي يقترحها لإنقاذ الدرس البلاغي العربي -في صيغته السكاكية التي لا تغيب عن وعي عماد أبدا -مما تردى فيه من غيابات المعيارية والقوالب الجاهزة والاقتصار على تناول الجملة والبحث عن أصل المعنى.

ومع انتقاد عماد لتحليل الخطاب -وهو انتقاد المحب- فإنه لا يرفضه كما رفض الأسلوبية وصلتها بالبلاغة العربية منذ مطالع القرن العشرين التي نمت وتبلورت - أعني الصلة - كما يقول عبر ثلاثة عقود على الأقل «كي تعلن بجلاء أن الأسلوبية هي وريث البلاغة العربية. وفي سبعينيات وثمانينيات القرن العشرين أصبحت الأسلوبية صرعة العصر وقناع الدرس البلاغي» واتخذت هذه العلاقة بين الوارث والموروث شكلا مجازيا استعاريا هو «الجدة -الحفيد» لتعلن إجهاز الوارث على الموروث نهائيا و«تشي ضمنيا بأن البلاغة قد سلمت للأسلوبية مفاتيح حقلها المعرفي».

ولعله قد بدا من هذه المراوحات الفكرية التي يعلنها عماد أنه يمهد لإعلان ارتباط البلاغة بتحليل الخطاب وليس بمجالات معرفية أخرى تناولها عماد مثل الحجاج -أليس هو الآخر صرعة العصر- أو علم العلامات أو لغة النص أو غير ذلك من حقول معرفية متحركة مثل الكثبان الرملية في الربع الخالي. وهذا يعني أن أمر التجديد أو التطوير الذي ينشده عماد وفريق عريض من المجتهدين في المشرق والمغرب العربيين ينبغي أن تكون بدايته دائما من الشاطيء الآخر مع أن المفعول به -البلاغة العربية- والمستهدف ليس من سكان هذا الشاطيء ولا من إنتاجه الثقافي أو الحضاري، وأن مياها كثيرة قد جرت في نهر التجديد ولا يمكن إغفالها حتى وإن اختلفنا مع أصحابها. وينبغي أن نبدأ من نقد منجزات هؤلاء المجددين لنبني عليها لا أن نبدأ دائما من نقطة البداية. وأعني بهؤلاء رجلين لا يستطاع إنكار اجتهادهما ولا تجاوزه ولا غض الطرف عنه تحت أي عذر، هذا إن كنا نريد توطين المعرفة العلمية وتأسيسها كما يفعل غيرنا ممن نتخذهم قدوة ومثالا من كتاب الغرب ومفكريه.

هذان الرجلان هما شكري عياد وسعد مصلوح وقد أشرت إلى «مصادرهما» في الفقرة

السابقة. لقد أضحى ما كتبه هذان الفقيهان الكبيران فيما نحن صدده مصدرا. والعودة إلى هذه المصادر هي نقطة البدء في حوار تجديد الدرس البلاغي. لم يكن أحدهما أو كلاهما مقطوع الصلة بالفكر الإنساني ولا بمنجزات العقل البشري على امتداد تاريخه فيما أراد إنجازه.

ولم يكن هاجس التطوير عندهما منبت الصلة بموضوع التطوير ولا بسياقه الثقافي الخاص، كما لم يكن منبت الصلة عن مستجدات العلم المعاصر وأعني العلم اللغوي والأدبي في أبهى تجليه: علم اللغة وعلم الأسلوب بكل اتجاهاته.

فقد بدأ عياد بنقد البلاغة العربية كما تجلت عند السكاكي بوصفها منهجا مستقلا لاستجلاء عناصرها والكشف عن العلاقات الكامنة بين أجزائها. وهدفه هو «وضع البلاغة العربية على الخريطة العامة للدراسات الأسلوبية كما نعرفها اليوم» ويقف هذا المنهج بجوار المناهج الأسلوبية المعاصرة في كتابه «اتجاهات البحث الأسلوبي» لذلك تجنب عياد «تقديم الحجج على استحقاق وضع البلاغة العربية على خريطة الدراسات الأسلوبية» كما تجنب البحث عن سوابق لأفكار أسلوبية في البلاغة العربية «وبذا لم يقع في فخ الدفاع عن موروث بلاغي، ولم يقع في فخ إسقاط الحديث على القديم ولا القديم على الحديث، وراح ينظر لكل إنجاز في ضوء معطيات عصره وفي ضوء الأسس المعرفية التي شكلته. ومن ذلك وعيه بحقيقة الإطار المعرفي الذي شكل البلاغة العربية والإطار المعرفي للدراسات الأسلوبية المعاصرة الذي لم يفرضه على البلاغة العربية واحتفظ لها باستقلالها «إن الحديث عن دخول البلاغة العربية تحت مفهوم علم الأسلوب المعاصر، أو اعتبارها سلفا لعلم الأسلوب يعد حجرا على حرية البحث في المستقبل»[1].

وكما تناول الاتجاهات الأسلوبية المعاصرة، تناول منجز البلاغة العربية كما تجلت عند السكاكي من حيث المنهج والموضوع مستبعدا البحث التاريخي. فأما المنهج فقد حدده بمجموع القواعد التي يسترشد بها المؤلف حين يجمع مادته وحين يحللها ورأى أن

(1) شكري عياد، اتجاهات البحث الأسلوبي، ص 213.

السكاكي قد اهتدى بالنحو من جهة وبالمنطق من جهة أخرى وقد أدى به هذا الاهتداء إلى الجمع بين مبدأين منهجيين هما القياس والاستقراء. والقياس مرتبط بفكرة النظم كما وضعها عبدالقاهر الجرجاني. فالنظم هو الكلام النفسي الذي نراه في الصياغة اللغوية أي أن اللغة تأتي على منوال الكلام النفسي الذي يظل ثابتا ويمكن التعبير عنه بطرق مختلفة من الأساليب.

ولكن هذا القياس يخضع في نهاية الأمر للغة وأساليبها التي تخضع للاستقراء وهو تتبع للمادة اللغوية وتشكلاتها. ويطرح عياد في هذا الموضع سؤالا مهما وهو كيف يمكن الجمع بين ما هو عقلي ونفسي من جهة وبين ما هو مادي حسي من جهة أخرى؟ أي كيف يمكن الجمع بين القياس والاستقراء عند السكاكي في دراسة الظاهرة الواحدة وهي الظاهرة البلاغية كما تتجلى في اللغة؟ ومغزى هذا السؤال هو كيفية الجمع بين ما هو عقلي عام وما هو جزئي خاص؟ فإذا كان النظم يترجم الكلام النفسي، فإن هذا الكلام لا ينشأ في فراغ من السياق الاجتماعي والثقافي ويرتبط قائله بما عرفته البلاغة العربية بمقتضى الحال والمواقف الفردية التي تخرج عن كلية المنطق وشموليته. ويعتمد السكاكي على الذوق في فك هذا الارتباط. والذوق عنده هو ملكة مدربة على التعامل مع الكلام لتمييز جيده من رديئه وهي كما يرى عياد أشبه بالحدس وهو «ضرب من الحكم العقلي الناشيء عن مراعاة عدد كبير من العوامل دفعة واحدة» وخطورة هذا اللون من الحكم أنه حكم توقيفي بمعنى أنه غير قابل للتعليل أو التفسير.

أما الموضوع، فهو الظاهرة التي تخضع للدرس البلاغي أو ما نسميه بموضوع العلم وهو هنا ليس الشعر والقرآن فقط وإن كانا هما النصين اللذين يمثلان بؤرة الدرس البلاغي العربي القديم. وفي هذا الشأن فإن عياد يرى أن السكاكي لم يقف عند حد هذين النصين وما اقترب منهما من نصوص كبار الكتاب، ولكنه افترض لمبادئه البلاغية أمثلة مما يجرى على ألسنة الناس وحصر موضوع العلم في قوله «تتبع خواص تراكيب الكلام في الإفادة وما يتصل بها من الاستحسان وغيره، ليحترز بالوقوف عليه من الخطأ في تطبيق الكلام على ما يقتضى

الحال ذكره» ويعترض عياد على تحديد الظاهرة البلاغية بالإفادة والاستحسان لأن منهجي الحدين جعلا الدرس البلاغي محصورا من جهة بين علم الدلالة وبين علم الأسلوب من جهة أخرى. وانتهى عياد من نقده المنهج والموضوع إلى إمكان وصل المباحث الأسلوبية في البلاغة العربية بالنقد الأسلوبي المعاصر ولتحقيق هذه الغاية اتجه إلى الكشف عن الفكر الأسلوبي في التراث النقدي والبلاغي ابتداء بابن قتيبة ومرورا بالرماني والخطابي والباقلاني وصولا إلى ابن خلدون، ثم توقف عن أهم محاولتين سبقتاه إلى تجديد الفكر البلاغي وهما محاولة أمين الخولي ومحاولة أحمد الشايب.

أما الخولي فيرى عياد أنه كان حريصا على الجمع بين الموقف القديم والموقف الجديد اعتمادا على كتاب «الأسلوب الإيطالي» لباريني الذي يتطلع إلى تجديد البلاغة الأوربية القديمة في ضوء المفاهيم الرومانسية وأن الخولي انتهى إلى أن البلاغة فن رغم حرصه على الموضوعية ولم يفرق بين الفن البلاغي والعلم البلاغي. أما الشايب فقد حاول ربط البلاغة بالنقد الأدبي ولم يقدم تحليلا لمكونات البلاغة حتى يمكن وصلها بالنقد واعتمد على مفهوم ابن خلدون للأسلوب الذي يفصل بين الفكر واللغة.

هذا المسلك التأسيسي الذي انتهجه عياد في التجديد أضفي على عمله أصالة وبعدا علميا لا يمكن تجاهله. فأما الأصالة فواضحة من مسلكه بناء فكره المستقل اعتمادا على رؤيته الخاصة لحركة الفكر الإنساني على امتداده في الزمان والمكان، وأما العلمية فتبدو في قدرته على استثمار كل منجزات الفكر النقدي والأسلوبي والبلاغي في بناء علم يجوز لي أن أسميه «علم الأدب» يعتمد على وصل منجزات الاتجاهات العلمية في دراسة الأسلوب المعتمدة على الدرس اللغوي في أبهى صوره بالنقد الأدبي من حيث كونه علما قادرا على تغطية الأسئلة التي لا تجيب عنها الأسلوبية ولا علم اللغة في دراسة الأدب بكل أشكاله وصولا إلى كتابة تاريخ أدبي قائم على تحديد الظواهر والنماذج والمثل والأشكال والكشف عن القيمة. وقد استقر لدى عياد أن النقد الأسلوبي لايمكن أن يستوفي جوانب العمل الأدبي كلها. فعلم الأسلوب والنقد علمان متكاملان لايمكن لأحدهما أن يلغي

الآخر. ص57، دائرة الإبداع، 1986.

وأدعو الباحثين إلى النظر العلمي الدقيق والمتأني في «تراث عياد» الذي أنجزه ابتداء من أوائل الثمانينيات من القرن العشرين وأعني كتبه الأربعة التي ذكرتها في موضع سابق من هذا البحث. هذه الكتب تمثل خلاصة سعيه العلمي لتأسيس رؤيته العلمية في تطوير البلاغة ووصلها بنقد الأدب وتحليله.

وأما سعد مصلوح، فإنجازه إنجاز غير مسبوق تهيأت له سبل الإتقان والتدقيق العلميين من صبر على مكاره العلم وعزوف عن صخب الحياة وأضوائها وابتعاد عن جماعات المنافع والمصالح المتبادلة، واتصال بمظان العلم حيث هي وتلقيها تلقيا مباشرا لا عن وسيط ولا عن سماع ولا عن ظن ولا عن رغبة في الشهرة والأضواء. فقد مكث الرجل يبني معارفه بعلوم اللسانيات المعاصرة بناء نقديا واعيا بما يأخذ وما يترك حتى صار بعد عقد من الزمان قضاه في صحبة هذه العلوم واحدا من أهم الثقاة في علم لغة النص أو كما نقول نحو النص شافعا له بنظر موسوعي لمجموعة من المعارف التاريخية والنقدية والنفسية وغيرها مما يحتاجه ممن يقدم على مواجهة النص الذي نعده شبكة واسعة من المعرفة.

هذا العالم الرصين شغلته البلاغة العربية وقد شيعها المشيعون إلى مثواها الأخير كما رفض مقولة موت الدرس الأسلوبي وعدم جدواه. فقدم منجزا علميا بهيا وناصعا سواء في مجاله النظري أو في مجاله التطبيقي. وتكفي أبحاثة الفارقة في الدرس الأسلوبي التي كشف بها نسب النص وشيوع الاستعارة والصفات والأفعال وصلة كل ذلك بالمذاهب النقدية مثل الكلاسيكية أو الرومانسية. كما تكفي قراءته الفارقة لمنجز السكاكي وقد أهالوا عليه الرماد بعد أن رجموه بالحجر. وقد قدمت -في دراسة لي سابقة- جوانب من هذه القراءة التي أعدها مثالا للتجديد والوصل المعرفي مع التراث العربي البلاغي.

والجامع بين العلمين -شكري وعياد- تجديد الأصيل وتأصيل الجديد على نحو ما رأينا عند عياد وعلى نحو ما نرى عند مصلوح.

أما مصلوح فمع أني قدمت منجزه في تطوير الدرس البلاغي في مقال سابق على هذا

المقال، فإن مقتضيات المقال والمقام الحاليين تفرض علي أن أوضح جوانب مهمة من
المنجز الذي قدمه مصلوح. وتتصل هذه الجوانب بطبيعة المنهج الذي استند إليه في معالجة
«مشكل العلاقة بين البلاغة العربية والأسلوبيات اللسانية» كما سماها. ذلك أن غاية
المقال الذي بين أيدينا وفي هذه الفقرة تحديدا، هي وضع العلامات الهادية في هذه المسألة
وايدنا ما ذهبنا إليه في أمر التجديد بهذين المنجزين.

وقد انتهج مصلوح خطوتين مهمتين بالإضافة إلى ما قدم في مشروعه. الأولى جاءت
تحت عنوان جانبي يمثل إحدى فقرات بحثه وهو «مفتاح المفتاح» تناول فيها الخطأ
الجوهري الذي وقعت فيه صيغ التجديد السابقة حين شرعت في قراءة السكاكي. كما تناول
أهم النظرات الذكية التي عابت عن نظر قراء السكاكي قديما وحديثا. ونجمل هذا الأمر في
عدة نقاط هي:

- يقول مصلوح: «أما صيغ التجديد فإن الآفة التي أصابتها والعقم الذي منيت به، إنما كانت-في رأينا من جهتين- أولاهما: مفارقتها لمذهب المفتاح بالكلية، واستدبارها إياه، وفهم المفتاح من خلال شروحه وتلخيصاته. والأخرى غياب البعد اللساني وحصرها (يقصد صيغ التجديد) في دائرة النقد المحض» ص51.
- انصرف المشتغلون بعلوم البلاغة عن قسمي الصرف والنحو وعن الفصول التي عقدها السكاكي لعلم الاستدلال والشعر، واتجهوا إلى علمي المعاني والبيان. واحتشد السابقون والمحدثون-بعبارة مصلوح -لتقديم القسم الثالث من المفتاح اعتمادا على الشروح والتلخيصات والحواشي.
- أن السكاكي لم يهدف إلى إيراد حقائق الصرف والنحو، ثم المعاني والبيان ووجوه التحسين، ثم الاستدلال والشعر لما هي فيه، بل عالجها جميعا بوصفها بنية منهجية متماسكة تشكل ملامح علم سماه الإمام السكاكي «علم الأدب».
- أن الإمام لم ينص نصا على أنه يؤلف كتابا في «علم البلاغة» ولم يستخدم «البلاغة» و«صناعة البلاغة» إلا ليشير بهما إلى القدرة التي يتمتع بها البلغاء وتجعل من كلامهم

مادة صالحة للدراسة في «علم الأدب» ولم يفكر في وضع تعريف لـ«علم البلاغة» وإنما عرف البلاغة.

- وعى الإمام -وهذه نكتة عظيمة- أن المشتغلين بـ«علم الأدب» تتفاوت مراتبهم تبعا لتفاوت حظوظهم من المعرفة بهذه العلوم المختلفة التي ذكرناها سلفا على أنها تمثل منظومة منهجية متكاملة.
- نظر الإمام إلى هذه العلوم -الصرف والنحو والمعاني والبيان والاستدلال والشعر وما يتبعها من علوم مساعدة كالصوتيات- بوصفها منظومة منهجية تتوالى عناصرها المنهجية المكونة لها في علاقة منهجية حتمية لا يتم الدرس الصحيح لنوع الأدب إلا باجتماعها
- نوع الأدب عند السكاكي هو ظاهرة مركبة. لذلك ينبغي أن يكون العلم الناظر فيها وهو علم الأدب علما يقوم على تعدد الاختصاص ص56و57.
- أما الخطوة الثانية والمهمة فهي التي انتقد فيها صيغة السكاكي نقدا يهدف إلى تبيين ما فيها من عناصر صالحة للاتصال بالمنجز الأسلوبي اللساني الحديث وهو الغاية الكبرى من عمله. فبدأ برصد ما يزيد عن عشرة وجوه تختلف بها كل صيغة عن الأخرى اختلافا بينا وكاشفا عن اختلاف السياق المعرفي المنتج لكل منهما ثم انتقل بعد ذلك للإجابة عن سؤال يمثل حبة العقد وهو ماذا بقي من الصيغة السكاكية صالحا للأخذ به والانتفاع به موصولا بالدرس اللساني الأسلوبي الحديث بكل اتجاهاته؟ وأعطى مصلوح لهذه الخطوة -مثل سابقتها- عنوانا جانبيا يمثل في تقديري خلاصة مسعاه في هذه الفقرة الأخيرة من بحثه وهو «تقويم لساني للبلاغة العربية» لن نقدم هنا جوانب الاختلاف بين البلاغة العربية ونظيرتها الأسلوبية، فهي معروفة لمن له قلب أو ألقى السمع وهو بصير ونقدم إجابته على السؤال المطروح وهو ماذا نأخذ من صيغة السكاكي بعد نقدها؟
- ينطلق مصلوح من نقطة التقاء بين البلاغة واللسانيات وهي اجتماعهما على درس مادة واحدة هي لغة الأدب. وتحتاج هذه المادة أو اللغة الأدبية إلى منهج علمي للدرس قدم

منه السكاكي جانبين مهمين هما:

- الصيغة الكبرى أو «علم الأدب» وهي منظومة تحليلية تتألف من الصرف والنحو والمعاني والبيان مع مقدمة صوتية تسبق الصرف ومكملات تتمثل في علم الاستدلال والشعر.
- الصيغة الصغرى وهي علم المعاني بمكوناته: خواص التراكيب. المبحث البياني. المبحث التحسيني. وهذه الصيغة فرع من الأولى وهي التي أطلق عليها المتأخرون «علم البلاغة».

• هاتان الصيغتان اللتان قدمهما السكاكي أو بمعنى أوضح قدمتهما قراء مصلوح العلمية للسكاكي يمكن البناء عليهما بوصفهما حسرا. فالأسلوبيون لديهم ما يعرف بـ «مؤخرة الصورة- Background» في مقابل «مقدم الصورة –Foreground» وهما مفهومان مستخدمان في التحليل الأسلوبي اللساني. فالصرف والنحو «أصل المعنى عند السكاكي» يوفران ما يمكن تسميته «خلفية التحليل» ويوفر علم المعاني بمكوناته السابقة: الصيغة الصغرى ما يمكن تسميته بمقدم التحليل.

• الصيغة الجامعة بين الصيغتين الكبرى والصغرى هي وقوعهما معا تحت ما يمكن تسميته «أسلوبيات اللغة» التي تميزهما من الأسلوبيات الذاتية أو «أسلوبيات النص» ويقول مصلوح: «وباعتبار ما سبق يمكن الانطلاق من صيغتي السكاكي وتكميلهما لتميز ثلاثة مستويات تقع متوازية ومترابطة في المعالجة اللسانية الأسلوبية على النحو الآتي:

  ▪ المستوى الأول: لسانيات النص.
  ▪ المستوى الثاني: لسانيات النص الأدبي.
  ▪ المستوى الثالث: لسانيات نص أدبي متعين.

وإذا تجاوزنا عن فكرة لسانيات النص وهي فكرة ليست مطروحة حتى الآن، فضلا عن أن تطرح في القديم، وتأملنا المجالات التي أسهمت فيها نظرية السكاكي، فسنلحظ أنها مست

محددات مهمة في دراسة أسلوبيات اللغة وأسلوبيات النص الأدبي».

ولم يكتف مصلوح بما توصل إليه على وجه الجملة بل راح يفصل هذا المجمل من إنجاز السكاكي. ففي مجال دراسة أسلوبيات اللغة: الصوتيات والصرف والنحو(النظم).

وفي مجال أسلوبيات الأدب: الصوتيات الشعرية (العروض والقوافي) والتراكيب الشعرية (علم المعاني) الدلاليات الشعرية (علم البيان) والمقاميات الشعرية (مقتضى الحال).

وفي مجال الأسلوبيات المتعينة:

1. علم الصوتيات الشعرية ويشمل بعض أنواع الجناس التام والناقص والسجع والقلب ولزوم مالا يلزم
2. علم الرسم الشعري ويشمل أنواعا من الجناس المركب والمتشابه والمفروض والفنون البديعية القائمة على التصحيف أوالتحريف والأشكال البديعية الهندسية.
3. علم التراكيب الشعرية ويشمل خواص التراكيب من حيث التنافر وعدمه، التعقيد النحوي، جميع مباحث علم المعاني. المجاز بالحذف (من مباحث علم البيان) الجانب التركيبي من المقابلة، التفويف، العكس، اللف، النشر، الابتداء، التخلص والانتهاء، الجمع. التفريق، التقسيم، الجمع مع التفريق، الجمع مع التقسيم، الجمع مع التفريق والتقسيم، رد الأعجاز على الصدور(من مباحث البديع). كما يشمل أيضا البعد التركيبي من الاستعارة والتشبيه والمجاز المرسل.
4. الدلاليات الشعرية وتشمل البعد الدلالي من التشبيه والاستعارة والمجاز المرسل والكناية (من علم البيان) كما تشمل الطباق، التدبيج، مراعاة النظير وتشابه الأطراف، إيهام التناسب، الإرصاد، المشاكلة، الرجوع، التورية، الاستخدام، التجريد، المبالغة، التبليغ، الإغراق، الغلو، المذهب الكلامي، حسن التعليل، التنويع، تأكيد الذم بما يشبه المدح، تأكيد المدح بما يشبه الذم، .... ص 77و78.
5. المقامات الشعرية: وتمثل فكرة مقتضى الحال عند السكاكي مشروعا طيبا يمكن الانطلاق منه وإعادة النظر فيه لصياغة طراز يتسم بالدقة والشمول في ضوء نظرية «التواصل الشعري-Poetic communications» واللسانيات النفسانية والاجتماعية.

وتشمل فكرة مقتضى الحال عند الإمام جوانب ثلاثة:

- تفاوت مقامات الكلام بحسب مقاصده
- تفاوت مقامات الكلام بحسب المخاطب
- تفاوت مقامات الكلام بحسب سياق المقال

الأولان من هذه الثلاثة هما من طبيعة غير لسانية أو مما نؤثر تسميته بـ«اللسانيات البرانية Meta linguistics». أما الثالث فلساني خالص Proper linguistics ص78و79.

هذا ولم يؤثر مصلوح أن ينهي هذه القراءة العلمية الرصينة إلا بعد قوله: هذه هي الصورة بمفرداتها وتفاصيلها الثرية التي تجعل من الصعب على الأسلوبيات اللسانية أن نضحي بها أو تجاهلها. وجميع هذه الفنون... هي عندنا خصائص أسلوبية بالقوة، قابلة لأن تكون مادة للتشكيل في النص الأدبي وقابلة لأن يعاد فيها النظر بحيث نشكل منها سلما تحليليا يمكن اعتماده في الفحص الأسلوبي للنصوص وتشخيصها. وإذا أضفنا إلى ذلك النموذج المستفاد من الصيغة الكبرى التي اقترحها السكاكي تحت مصطلح «علم الأدب»، أمكن لنا أن نقدر التراث البلاغي الذي وصل إلينا حق قدره، وأن نفيد منه أقصى إفادة ممكنة وأن نكمل نواقصه» ص80.

البلاغة عبر تكامل النصوص

قراءة في فكر عبد الحكيم راضي

- **ما قبل البدء**

سؤال ما قبل البدء في هذه الورقة هو: هل هناك ارتباط عضوي بين الإنجاز العلمي، وبين الجوقة؟ بمعنى أنه لا يكفي المنتج أن يشهد له إنتاجه، وأن يقدره ذوو العلم والمعرفة ولكن يحتاج دائما إلى من يروج لهذا الإنتاج ولصاحبه كي يكون في دوائر الذكر لا النسيان.

قد يعود هذا الارتباط إلى تيار الثقافة السائدة ومقدار ما تتيحه من الاختلاف في التوجهات الكبرى حول فلسفة الأدب والفكر والبلاغة ودورها الاجتماعي. ففي كل عصر جوقة بمعنى الجماعة من البشر تقف وراء علم من أعلام الشعر أو الفكر أو النقد أو غير ذلك، وهي مقتنعة بما يقدمه هذا العلم أو ذاك أو بما يمثله. وقد تكون الجوقة بهذا المعنى مجموع المريدين من التلاميذ والقرناء، وقد يختلف دور الجوقة من الترويج إلى الهجوم ومن التقدير إلى التقبيح والتجهيل ومن التحيز الواعي إلى التعصب الأعمى.

ومهما يكن دور هذه الجوقة، فإنها بالتأكيد تختلف عما نراه من جوقات في زمننا هذا لا تملك الفكر ولا المعرفة وتبحث عن ساق تستند إليها وتتعلق بها وتروج لها بالحق والباطل مستثمرة وسائل الاتصال والصحف والمجلات والبرامج في صنع صورة ذهنية مفارقة للواقع والحقيقة. ودور هذه الجوقة دور فاعل ومؤثر بلا شك لأنه يزيف الإنجاز ويرسخه ويؤخر ظهور صاحب الإنجاز أو يغطي عليه.

أما الإنجاز وهو النصف الآخر من السؤال فيتعلق بما قدمه عبد الحكيم راضي من كتب وأبحاث ومقالات ومشاركات في المحافل العلمية، وفي قاعات الدرس بكثير من الجامعات العربية المرموقة وعلى رأسها، جامعة القاهرة العريقة. ولن تتناول هذه الورقة كل ما قدمه راضي وتتناول جانبا من تفكيره البلاغي المستنير وتركز على قراءته للمصادر البلاغية

التقليدية وغير التقليدية وقدرته على عقد حوار نقدي بين هذه المصادر ورؤيته اللسانية المعاصرة للبلاغة العربية، وتوظيفه نصوصا جديدة تخدم رؤيته. هذا الإنجاز ليس له جوقة ولا مريدون يكشفون ما به من جدة وأصالة وعلم. قد يكون له جوقة تعمل في الاتجاه المضاد مستغلة عزوف راضي عن الأضواء والتزاحم والوقوف على الأبواب والتآمر على الآخرين. لذا لابد من الجوقة التي تعرف الحق وأهله، وتنزل راضي منزلته بين الأصلاء من الكبار.

1. جوقة العلم

في زمن غمط الحق، وتجهيل العلم، وسيطرة الأهواء على النقد، تشتد حاجة أهل العلم والفضل إلى جوقة علمية تسجل مآثرهم، وتروج لأعمالهم، ولا تفارق الحق، ولا تدلس على الناس، ولدينا في تاريخنا القريب، أمثال هؤلاء من الأفذاذ طه حسين والعقاد والحكيم والسنهوري وأحمد لطفي السيد وزكي نجيب محمود وفؤاد زكريا وغيرهم ممن تطول بهم القائمة. ولكن جوقة كل واحد من هؤلاء كانت تغني له وتزكيه وهي ترتكن إلى واقع أصيل هو الموهبة الاستثنائية التي أثمرت أعمالا عظيمة ترجمت ما بذله كل علم من هؤلاء من جهد ومشقة وتحمل شظف العيش، كما ترجمت مقدار ما حصلوه من علم ومعرفة وزاد أصيل من تجارب السابقين.

وكانت الجوقة تغني لهؤلاء فتصيب أحيانا وتخطيء أحيانا وقد تتعصب تعصبا مبالغا فيه فتنفي عن صاحب الفضل فضله كما حدث من العقاد والمازني وهما في مطلع شبابهما عندما تناولا شعر حافظ وشعر شوقي من منظور رومانسي مخالف للشعر الإحيائي أو الكلاسيكي، فحطوا من قدره ونفوا شاعريته، وعندما وصفا شكري بصنم الألاعيب وكما حدث أيضا مع أبي تمام. فقد تعصبت ضده جوقة لا ترى في الذوق الشعري إلا ذوقها ولا في كتابة الشعر أسلوبا إلا الأسلوب الذي ورثه الشاعر عن الكبار من الشعراء. وقد جاء شعر أبي تمام ممثلا خلاصة رؤيته الفلسفية والعاطفية للكون والإنسان والقيم في لغة اتخذت من

الصورة البعيدة الأطراف وسيلة للتعبير المختلف. ولكن هذه الجوقة حين بالغت وسلبت منه الشاعرية اعتمدت على أسس الشاعرية كما تصورتها وعرفتها من أساليب الشعراء المغايرين لأبي تمام. فكانت جوقة جديرة بالتقدير مهما اختلفنا معها ومع أسسها ونتائجها.

2. جوقة التزييف

وهكذا لانعدم الجوقة أبدا حتى لو كانت جوقة مضادة. ولكن الجوقة الآن اختلفت واختلف دورها. هي جوقة بلا أسس معرفية تغني للفرد مهما تكن قيمة أعماله، وتروج له وتهاجم بلا أخلاق كل من يقترب منه بالنقد، وتنتظر أن يصيبها من هذا الفرد نصيب من عرض الدنيا، ومن أضواء الشهرة وحديث المواقع والبرامج عن الجوائز وعن المدرسة النقدية الفذة التي أسسها هذا أو ذاك من الرهبان والأحبار. هذه الجوقة لا ينتج عن نارها إلا الرماد، ولا عن أصواتها إلا الضجيج.

وهؤلاء نجدهم في كل وقت وعند الظفر بجائزة من الجوائز التي لم تعد معايير منحها خالصة لوجه العلم ولا لوجه التاريخ. فالصراع القومي العربي أنشأ تحيزا واضحا للمشرق أو المغرب واتسعت ساحة الصراع على أرض البترول لكل فريق من هنا أو هناك إلى حد أن المحكمين المختارين لم يعد معيار اختيارهم هو الحياد أو الكفاءة أو المقدرة وحدها بل التوزيع النسبي لمحكمين من المغرب وآخرين من المشرق.

إن الأعمال أصبحت تكتب متوافقة مع قواعد منح الجائزة وهوى المحكمين. وكم شاهدنا أكاديميين لم يكتبوا سردا روائيا أبدا، ووجدوا أن هذا اللون من الكتابة رابح وأن خلطته معروفة من الكتابة في قضايا المحظور من الجنس والدين والسياسة، فتوفروا على هذه الكتابة ونالوا بها الجوائز. وقد أغرت هذه الجوقات شباب الأكاديميين فكتبوا عن موضوعات عدوها علمية وحسبوها تطويرا للدرس البلاغي والنقدي في المشرق والمغرب وقدموها للساحة فقبلتها كما قبلت رواية الخلطة السرية. وكأن الذين احترموا العلم وأصوله ومناهجه وكتبوا في موضوعاته التي لا تغازل موضوعات مثل الاستبداد وحقوق

الإنسان وخطاب الجماهير والأقليات ومنظمات المجتمع المدني التي تنشر ال
والديمقراطية على حساب هدم الأوطان وتشريد أهلها وتغذية جماعات التطرف السيا
والديني، كأن هؤلاء أمثال محمد العمري وشكري عياد وسعد مصلوح ومحمد الولي و
الدين إسماعيل وعبد الحكيم راضي وأحمد مطلوب وشوقي ضيف ليسوا من العلماء
قد ضلوا الطريق. إن أخطر ما يهدد مسار العلم في بلادنا أن يكتب الكاتب وعينه على الغر
وتياراته السياسية والعقدية وجماعات الضغط التي تحدد من العالم وتسلط الأضواء علي

3. أبطال بلا جوقة

والأمر على هذا النحو خطير بل شديد الخطورة لأنه يتصل بكتابة تاريخ الفكر والذوق والوجدان في فترة تاريخية هي التي نعيشها منذ الربع الأخير من القرن العشرين حتى الآن ومازال الفجر لم تنبلج أضواؤه. فمن لشكري عياد وقد مات مغبونا بعد أن أبلى بلاء حسنا، ومن لزكي نجيب محمود ومن لتمام حسان وكمال بشر، ومن لعبدالمحسن طه بدر وتليمة، ومن لمصطفى ناصف ولطفي عبد البديع وعزالدين إسماعيل وعبدالقادر القط وأحمد كمال زكي ولويس عوض وسعيد عاشور ومحمد أنيس وفؤاد زكريا وعاطف العراقي، ومن لأمثال هؤلاء ممن لم نذكر.

هل بالفعل أصبحت الكتابة تعبيرا عن جوقة تغني للبطل على خشبة المسرح؟ وماذا يصنع من ليس له جوقة وهو علم فرد فذ في عطائه وخلقه وتعففه لا يعرف كيف يكون له حواريون، ولا كيف يستميل القلوب والأجسام مثل عبد الحكيم راضي الذي لم ينقطع عن درب الإجادة ولا عن القراءة العلمية الأصيلة للتراث الأدبي والبلاغي والنقدي العربي منذ بداية السبعينيات من القرن العشرين حتى الآن لفترة تقترب من نصف القرن. قدم كتبا وأبحاثا تعد علامات مضيئة متميزة عن مثيلاتها التي كتبها الكبار ابتداء من الخولي والشايب ومرورا بكبار مدرسة الأمناء نصار وعزالدين وناصف وعبد البديع وزكي وغيرهم ممن اختطوا سبلا منهجية علمية قرأوا على هداها أهم تيارات التراث البلاغي والنقدي وعيون الشعر العربي.

4. راضي بلا جوقة

في هذا الوسط المربك والملتبس والغامض، لا تروج بضاعة راضي ولا غيره من الأحياء أو الأموات الكبار في العلم والمعرفة. فقد جاء راضي إلى الحياة 1939 ودرس في جامعة القاهرة وتخرج فيها 1962 وتمحور انتاجه في محورين مهمين هما: النقد العربي القديم، والبلاغة العربية. وهما مساران مرتبطان فعليا من حيث الأصول المعرفية ومن حيث القضايا والمؤلفات. فكلاهما ارتبط بالنصوص الشفوية قبل التدوين كما ارتبط بالنصوص بعد التدوين ومن هذه النصوص اللغة التي تبلورت ملامحها وقضاياها في وقت مبكر ابتداء من القرن الثاني والثالث الهجريين في أعمال الخليل وسيبويه. كما ارتبط بالنص الشعري وقضاياه التي تبلورت أيضا عبر الحوار الفعال بين النص القرآني من جهة، وبين حركات التطور الشعري لدى الشعراء المحدثين. فوجدنا اهتماما مبكرا بقضية المجاز ولغة الشعر والمجاز في لغة القرآن، كما وجدنا اختلافا ثريا حول ما عرف بالبديع وهو جوهر الشعر المحدث في القرنين الثاني والثالث الهجريين.

وقدم راضي باكورة انتاجه العلمي عن فكرة الابتكار في النقد العربي ليرد على اتجاه رأى أن انشغال النقد بمسألة السرقات وتسويغها قد قضى على فكرة الابتكار وأسس لمسألة الاتباع والتركيز على المسائل الشكلية في النص الشعري وحصر المعنى الشعري فيما هو منقول ومكرر ومعاد. وكان هذا العمل الذي نال به درجة الماجستير -ثم نشر بعنوان «النقد العربي وشعر المحدثين في العصر العباسي» -عملا جريئا وقويا لأنه رد على أعلام كبار أمثال طه حسين وطه إبراهيم وأمين الخولي وعزالدين إسماعيل وناصف وغيرهم، كما رد على أدونيس وجماعته أيضا الذين رأوا أن كل مسارات التحول في التراث العربي شعرا ونثرا وفكرا جاءت على أيدي الجماعات المكبوتة والمقهورة والمرفوضة.

ثم تأكد هذا التوجه الفردي عند راضي بقدرته على قراءة الاتجاه المعاكس مرة أخرى من موقع أشد صلابة وقوة حين قدم أطروحته للدكتوراه 1976 «نظرية اللغة في النقد العربي» التي نشرت كتابا فيما بعد 1980 مستندا إلى الفكر النقدي المعاصر وهو

الأسلوبيات البنيوية التي كانت ترى أن الأسلوب يكمن في التشكيل اللغوي الذي يهتدي بالنظام المعياري للغة ولكن الكاتب أو الشاعر لديه القدرة على الخروج على هذا النظام المعياري للغة فيما عرف بالعدول أو الانحراف. وهذا العدول أو الانحراف أحد مفاهيم الأسلوب ومنها الاختيار والإضافة. والإضافة هنا تعني إضافة سمة جمالية أو بمعنى أوضح تجميلية إلى معنى أصلي معروف من قبل وهذا المفهوم معروف في البلاغة العربية والأوربية وهو الذي يقصدون به التزيين. هذا التزيين هو المفهوم الذي بنى عليه نقاد البلاغة العربية نقدهم لها وهجومهم عليها وترسيخ صورة ذهنية عنها ترتبط بالصورة الشكلية والتقليد والاتباع.

أما مفهوم الاختيار فلا يعني الحرية الكاملة في الاختيار بسبب قيود النظام اللغوي لكل لغة ولذلك يحصر الاختيار في المجال النحوي والمجال الأسلوبي بمعنى أن الكاتب يختار من بين سمات أسلوبية متفقة في المعنى ولكنها مختلفة في التشكيل. وهناك اختلاف واسع في مفهوم الاختيار ومداه بين الأسلوبيين الذين تناولوا هذه المسألة.

5. راضي والبلاغة ولسانيات الأسلوب

وقد تناول راضي نقده للفكر الأسلوبي العربي السائد الذي يحصر البلاغة العربية في زاوية واحدة من زوايا مفهوم الأسلوب وهو مفهوم الإضافة وبنى موقفه العلمي على أساس أن البلاغة العربية نهضت على أساس لغوي وقد مكن لهذا النهوض بحوث النحويين الأوائل ومن عاصرهم من النقاد. وقد تداخلت في بحوث تلك الفترة المسائل اللغوية والبيانية على أساس أن تفسير الجمال الأدبي مرده إلى اللغة. فوقف عند مفهوم الانحراف وعرض له في مقدمة الطبعة الثانية للكتاب 2003 وأشار إلى أن بعض قراء كتابه رأوا في مصطلح الانحراف ما يوحي بمعنى غير أخلاقي وفضلوا استخدام مصطلح «العدول» وكعادته لايتحول من موقف إلى آخر إلا بعد اقتناع وتثبت وروية، وانتهى به التثبت إلى الأخذ بمصطلح الانحراف لما فيه من أصالة لغوية فهو أي الانحراف - كما يقول- أولا ليس دخيلا على العربية، وثانيا أن اللغة في استعمالها العلمي تحكمها سنة الاصطلاح ولا

تحكمها الدلالات الأولى للكلمات، وثالثا أن مصطلح العدول والانزياح وغيره لا يخلو مما يزيل الحرج من استعماله ومنه كما أورد راضي الآية الكريمة في قوله تعالى: « ثُمَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ» (سورة الأنعام (1))، وقوله تعالى: « أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِۚ بَلْ هُمْ قَوْمٌ يَعْدِلُونَ» (سورة النمل (60)).

وقد أقام راضي بحثه على تساؤلين يترجمان مفهوم الانحراف الأسلوبي وهما: ما علاقة لغة الأدب بالمستوى النمطي العام من اللغة؟ والثاني: ما العلاقة بين الدرس البلاغي والنقدي- باعتبارهما البيان النظري في التقنين للغة الأدب -ومباحث الدراسات اللغوية العامة التي تقوم بالتقنين للمستوى غير الفني من اللغة؟ وقد جعل مجال الاستقراء العلمي لهذين السؤالين كتابات اللغويين والنحاة والبلاغيين والنقاد وخاصة الكتابات التي تناولت الحديث عن السمات البلاغية للغة القرآن وبذلك النهج أفاد راضي من أصحاب الأسلوبيات اللغوية الذين حللوا النصوص الأدبية على أساس مغايرة لغتها للقواعد المعيارية وهم الذين رسخوا النحو التوليدي أو التحويلي.

هذا التأسيس اللغوي للدرس البلاغي والنقدي -أساس التجديد-حدا براضي إلى الوصول إلى نتائج جديدة لم تكن معروفة ولا مقبولة تمثلت في تصحيح الخطأ الشائع والمستقر في كتابات سابقيه وهو أن البلاغة العربية نظرت إلى دراسة اللغة الأدبية على أساس أنها لغة التزيين والتلوين والإعجاب بالشكل وأن هذا التزيين لا يغير من المعنى الأصلي في شيء وأنها بلاغة اهتمت بالجملة ولم تتخطاها إلى ما هو أكبر منها. كما كشف البعد التواصلي أو التداولي الذي اهتمت به البلاغة العربية من حيث الصدق والكذب وتحول السياقات.

ولكن راضي لم يصل إلى ما وصل إليه من نتائج جديدة عن نظرية اللغة في الموروث البلاغي والنقدي إلا بمناقشة التعارض الجوهري بين موقف اللغويين والنحويين من جهة وموقف البلاغيين والنقاد من جهة أخرى من معيار الصحة والحسن في العبارة الأدبية وكيف اختلف التفسير عند كل فريق من الفريقين. وبنى راضي مناقشته على تساؤل هو «كيف

يصح في الأذهان وقوع مثل هذا الخلاف الجوهري بين علماء في فروع لغة واحدة
فريق أن هذا أبلغ، في حين يراه فريق آخر أنه ليس أبلغ بل ليس صحيحا، وإنما هو فاسد
يتبع هذا السؤال بما أسميه فلسفة السؤال وأعني الغاية منه فيقول: «والواقع أنني آثرت إيراد
هذا السؤال لأنه -إلى جانب أسئلة أخرى -يمثل صميم المشكلة التي يحاول هذا البحث
التصدي لها. ذلك أن غياب بحث يضطلع بمحاولة الكشف عن الفكرة الجوهرية الكامنة
وراء هذا الشتات من المباحث النقدية والبلاغية، من شأنه أن يثير مثل هذه الأسئلة التي قد
لا تجد إجابات إطلاقا، أو تجد إجابات خاطئة أو قاصرة. ومن الأمثلة على ذلك، هذا
التساؤل الذي سبق إيراده والذي يتعلق بمعايير الصواب أو الاستحسان لدى كل من النحاة
أو أصحاب اللغة عموما، والبلاغيين والنقاد. إذ كيف تختلف المعايير ليصبح البليغ خلافا
للصحيح مع أن الشائع هو استمداد الجميع من مادة واحدة هي القول العربي في أنقى صوره
وأبلغها، ثم كيف يكون ذلك وقد وصف القرآن -كتاب العربية الأكبر-بأنه بليغ إلى حد
الإعجاز، وبأنه جارٍ في نفس الوقت على نمط قواعدهم وسلامة لغتهم؟»[1].

هذا التساؤل الجوهري هو من نوع الأسئلة الكلية التي تحدد مسارات أسئلة أقل منه مثل صفات النمطي والمثالي من اللغة والاصطلاحي والفردي لأن هذه الصفات مبنية على الوصول لفلسفة الاختلاف في التفسير للعبارة الواحدة عند اللغوي والبلاغي. وهذا ما دعا راضي إلى مناقشة مستويين من الاستعمال اللغوي داخل اللغة الواحدة المستوى العادي المعروف بوظيفته في الفهم والتوصيل، والمستوى الفني. وينتهي راضي إلى القول بجرأة المستوى الفني وتمرده على مقاييس الصواب والخطأ في المستوى الأول. وهذه المقاييس بالطبع هي المعيار الذي نقيس إليه مستوى هذا التمرد ومداه.

ثم لا يكتفي بالحديث عن هذين المستويين عبر مادة وفيرة من مصادر اللغة والنحو والبلاغة والنقد على امتداد عصورها ولكن يفتح مسارا جديدا من مسارات بحثه للتعرف على صفات أو ملامح كل مستوى من خلال العلاقة القائمة بين المستويين عبر عدة زوايا

---

(1) انظر نظرية اللغة في النقد العربي: ص 28، 2003.

هي:

1. اصطلاحية المستوى العادي وفردية المستوى الفني

2. سبق المستوى العادي ولحوق المستوى الفني

3. مثالية المستوى العادي وانحراف المستوى الفني

ونظرا للملابسات الكثيرة المحيطة بصفة الانحراف في اللغة الفنية، فقد عقد راضي فصلا ناقش فيه العلاقة بين اللغة الأدبية كما صورها النقاد والبلاغيون والنحاة وتلك الظواهر التي أطلق عليها «الرخص» أو «الضرائر». لقيام كل منهما على المباديء نفسها. وسلك راضي لإثبات هذه العلاقة مداخل كثيرة منها، أسس الضرورة وأسس المجاز ومفهوم الضرورة ومفهوم المجاز، والظواهر الأسلوبية المشتركة بين لغة الأدب والضرورة أو الرخصة [1].

وإذا كانت اللغة الفنية قد اكتسبت عدة صفات تمحورت حول مفهوم الانحراف ومواضعه ووظيفته فإن هذه الصفات تحددت من طبيعة المقابلة بينها وبين اللغة العادية التي وصفت بالمثالية مقابل الانحراف. والسؤال الضروري هو من أين جاء هذا التقابل وما مصدره؟ أي لماذا تحدد الانحراف ولماذا تحددت المثالية؟ والإجابة عن هذا التساؤل ضرورية لفض التعارض الظاهري. وهذا السؤال شغل المبحث الرابع من بحثه عن نظرية اللغة. فقد جاء هذا المبحث الأخير تفسيرا لما مر بنا من ظواهر، وتركيبا للرؤية بعد تحليل طويل مارسه راضي توقف عند تفاصيل كثيرة. فالواقع أننا نتحدث عن لغة واحدة يستخدمها فرقاء كثيرون ويفسرها أيضا فرقاء كثيرون. وكل مستخدم للغة حر فيما يفكر وفيما يصوغ وكذا رؤية كل مفسر لما يكتبه الكاتب أو العالم أو المفكر.

وقد انطلق راضي من سؤاله هذا ليفسر هذا التعارض محاولا بلورة معالم نظرية للغة في النقد العربي بمعناه الواسع الذي يتضمن البلاغة واللغة والنحو وكل الأنشطة العقلية الأخرى. فتفسير صفة المثالية والكشف عن مصادرها يوضح بالضرورة صفة الانحراف

---

(1) انظر نظرية اللغة في النقد العربي: ص 28، 2003.

كما يوضح مصادرها على نحو ما يرى راضي. فصفة المثالية الملتصقة بالمستوى النمطي صفة جاءت من خارجه فرضها التقدير الذهني ولا وجود لها في الواقع الفعلي وقد أدى إلى وجودها ووجود صفة الانحراف الصناعة النحوية وجهود المفسرين وأصحاب الدرس اللغوي للقرآن لتوضيح المراد من العبارة القرآنية. فالنحاة لجأوا إلى التقدير حرصا على استقامة القاعدة والمفسرون لجأوا إلى التقدير أيضا حرصا على توضيح المراد. والنتيجة كما يرى راضي عند الفريقين واحدة وهي استقامة العبارة نحويا ولغويا واستقامة معناها. كما أن الحدود لم تكن فاصلة بين جماعة النحاة وجماعة البلاغة والنقد مما سمح بتبادل الأدوار بين الجماعتين وتداخلهما. والسؤال نفسه قد يبدو أقل وطأة إن تعلق بالشعر. فما السبيل إلى فهم هذا الإشكال الذي جاء بسبب القول بالمثالية والانحراف في اللغة.

في بحثه عن البلاغة العربية والفكر التحويلي، حرص راضي على تأكيد أن الفكر التحويلي كما قدمه تشومسكي وجماعته ابتداء من منتصف القرن العشرين له أصوله الفكرية والمعرفية في التراث النحوي والبلاغي، وأيد قوله بمباحث من النحو العربي وردت لدى نحاة كثيرين بدء بسيبويه حتى النحاة المتأخرين مثل مبحث التمييز الذي له صورة ظاهرة وصورة عميقة أو باطنه تتجلى في صور لغوية ظاهرة كثيرة، وبين أن هذا الصنيع لدى النحويين واللغويين جاء حرصا منهم على أن يوافق التعبير أو البنية السطحية البنية العميقة المستقرة في الوعي أو الذهن وقد دفعهم هذا إلى استخدام التقدير اعتمادا على نظرية العامل التي ترسخ مبدأ أن لكل حدث محدثا. ومن ثم حرص هؤلاء النحاة واللغويون على مطابقة البنية اللغوية السطحية المثال الذهني العميق.

وأورد راضي أمثلة كثيرة تبين وضوح فكرة التحويل أو العدول في وعي النحويين. فبدأ بسيبويه وتحليله لعدة جمل كلها من التمييز مثل: «امتلأت ماء» و«تفقأت شحما» فأصلها: امتلأت من الماء، وتفقأت من الشحم. وحذف حرف الجر طلبا للخفة. ومن صور جملة التمييز أيضا قولنا: «هو أشجع الناس رجلا» و«هما خير الناس اثنين» فالرجل هو اسم مبتدأ والاثنان كذلك. ومعنى الجملتين أو أصلهما المتحول عنه هو «هو خير رجل في الناس»

و«هما خير اثنين في الناس» فسيبويه- كما يفعل النحو التحويلي- رأى أن وراء الجملة الظاهرة أو السطحية، جملة أخرى هي الأصل الذي يتحكم في توزيع المفردات وتحديد المعنى.

وفي القرن الرابع نظر الصيمري إلى هذا التحويل ورآه نقلا من موقع في الجملة إلى موقع آخر فقولنا «فلان تصبب عرقا» أو «حسن وجها» منقول عن «تصبب عرقه» و«حسن وجهه» يقول «نقل الفعل عن فاعله وجعل لما هومن سببه للتصرف في الكلام والاتساع فيه» فللنقل علة جمالية هي التصرف في الكلام أي إنشاء أساليب جديدة ليست هي الأصل ولكنها منقولة أو متحولة عنه. وهذا ما عناه الزمخشري بقوله إن صور التمييز «مزالة عن أصلها» تحقيقا «الضرب من المبالغة» وهذا التحول أو الإزالة ينادي أصله أو يدل عليه. «فالأصل وصف النفس بالطيب والعرق بالتصبب والشيب بالاشتعال» حين نقول طاب نفسا وتصبب عرقا واشتعل الرأس شيبا.

فهؤلاء النحاة أدركوا معنى التحويل بأفهام مختلفة هي العدول عند سيبويه والنقل عند الصيمري والإزالة عند الزمخشري وأدركوا الصورة الذهنية للجملة وهي صورة مثالية قاسوا إليها كل الصور المرئية أو السطحية، وكان البحث عن المعنى الذي يتضمنه التركيب هو الدافع الوحيد. ومسلك النحوي دائما هو البحث عن الصحة النحوية واللغوية أولا باعتبارها القاعدة التي لا يتحقق الجمال البلاغي أو الأدبي بغيرها. وهذا المسلك مسلك صعب لارتباطه بقواعد الصحة النحوية واللغوية وهي واسعة ومتعددة باتساع تاريخ الاستعمال والقياس والسماع، ولغرامه الدائم باكتمال الصورة التركيبية عن طريق التقدير والتأويل، وعلى الرغم من صعوبته، فإنه رياضة للعقل، ونداء للفكر، وترسيخ للغاية من الوجود بالبحث عن المعنى ومن وراء المعنى. وهذا المسلك أكثر فائدة ونجاعة من المسلك الوصفي الذي لا يفارق القشرة الظاهرة من الرصف اللغوي ولا شأن له بما تتضمنه من علاقات، ومن نقص يستدعي الكمال، ومن معنى يحقق الغاية من الوجود الإنساني عن طريق اللغة.

أما البلاغيون فسلكوا مسلكا مختلفا وهو افتراض بنية أصلية وراء البنية البلاغية الظاهرة التي انحرفت أو عدلت عن الظاهر ولا يمكن معرفة مقدار العدول أو الانحراف إلا بمعرفة البنية الأصلية أو المستوى المثالي. فالبلاغيون انطلقوا من تصور البنية الاصلية للعبارة وهي التي افترضوا أنها تمثل الصورة الصحيحة لها نحويا وبلاغيا، ثم تتبعوا صور ودرجات المفارقة التي تجيء عليها البنية الظاهرة التي تمثل مستوى الاستخدام الأدبي وربطوا بين هذه المفارقة وعنصر القيمة -الدلالات والتأثيرات الخاصة التي تحققها العبارة الأدبية- واتخذوا كل صور المفارقة مجالا لبحثهم[1].

وممن جمعوا بين موقف اللغويين والنحاة من جهة، وموقف البلاغيين من جهة أخرى، الزمخشري الذي أورد له راضي هذا النص في تفسيره لقوله تعالى من سورة الإسراء «قُل لَّوْ أَنتُمْ تَمْلِكُونَ خَزَآئِنَ رَحْمَةِ رَبِّيٓ» (الأية 100) فصياغة الآية، صياغة مخالفة للمعروف من النسق النحوي، وهذا الاختلاف ليس خروجا على الصواب، ولكنه استغلال للمسموح به من ممكنات اللغة والنحو يهدف لبلورة رسالة جمالية لا تفارق الوعي ولا تفارق القلب لأنها تتحدث عن صفة لازمة للإنسان حين يظن أنه امتلك زمام الرزق والثروة في الكون. وقد جاءت الصياغة على سبيل الشرط المحتمل وهو ماذا يحدث لو امتلك الناس خزائن رحمة الله. وقد حاول الزمخشري أن يكشف هذا الاختلاف التركيبي في الآية بالكشف عن المعيار المثالي ليتضح الجانب الجمالي.

يقول الزمخشري (لو) حقها أن تدخل على الأفعال دون الأسماء، فلابد من فعل بعدها في (لو أنتم تملكون) فأضمر تملك إضمارا على شريطة التفسير، وأبدل من الضمير المتصل -الذي هو الواو- ضمير منفصل وهو أنتم لسقوط ما يتصل به من اللفظ. فأنتم فاعل الفعل المضمر و(تملكون) تفسيره، وهذا هو الوجه الذي يقتضيه علم الإعراب. فأما ما يقتضيه علم البيان فهو أن (أنتم تملكون) فيه دلالة على الاختصاص، وأن الناس هم المختصون بالشح المتبالغ... وذلك لأن الفعل الأول لما سقط لأجل المفسر برز الكلام في صورة

---

(1) المرجع السابق، ص 296.

المبتدأ والخبر». فما يقتضيه النحو أو البنية المثالية هو تقدير فعل محذوف محله بعد لو وهذا الفعل مذكور في جواب الشرط وهو تملكون، وما يقتضيه الجمال البلاغي هو البحث عن المعاني الثانية الكامنة خلف البنية الظاهرة وهي في هذا المثال الاختصاص بالشح.

فالبحث البلاغي اللساني كما قدمه راضي ركيزته اللغة الأدبية سواء أكانت لغة القرآن أم لغة الشعر. والبحث في بلاغة القرآن اتخذ السبيل نفسه عند اللغويين والنحويين وعند البلاغيين وهو التمييز بين بنيتين سطحية وعميقة. فحين رأوا في عبارة من عبارات القرآن ما يختلف عن اللغة المعيارية رجعوا إلى البنية العميقة ليعودوا بالعبارة إلى انسجامها مع نظام اللغة، وكذلك فعل البلاغيون حين حللوا العبارة الأدبية بردها إلى المستوى الأصلي أو المعنى الأصلي.

لم يكن صنيع راضي في فكره البلاغي مجرد استدعاء أصوات الماضي البعيد في واقع معرفي مغاير ومخالف لها، وإنما كان فهما واعيا للبنية المعرفية للنحو والنقد والبلاغة في ظل حقول معرفية أخرى كالتفسير وعلم الأصول والمعاني والمنطق والفلسفة وغيرها من المعارف. فمدار البحث البلاغي هو اللغة الأدبية وخصائصها وتطوير الدرس البلاغي لا ينفصل عما هو حادث في الدرس اللساني المعاصر الذي حقق طفرات في دراسة اللغة بوصفها ظاهرة اجتماعية، وبوصفها تمثيلا للعقل البشري وبوصفها نظاما من أنظمة الاتصال. وهذا ما حدا بالبلاغة القديمة إلى أن تخرج من فكرها القديم إلى الدرس الأسلوبي اللساني. لذا أقام راضي أبحاثه التي قدمناها وغيرها على أساس الأسلوبيات اللسانية مؤصلا لها في التراث البلاغي والنقدي وكاشفا على هديها مناطق جديدة فيه ونقاط تواصل تجعله مفيدا في الدرس البلاغي المعاصر.

6. راضي وشجاعة العربية

ومن المناطق الجديدة التي رادها راضي -غير المصادر التقليدية للدرس البلاغي العربي وهي التي خاض فيها الكثيرون -مصادر كتبها النحاة واللغويون. وعلى رأسهم ابن جني صاحب الخصائص، وسر صناعة الإعراب، والمحتسب. ففي بحثه عن روافد الفكر

البلاغي، عقد عنوانا مركبا اسمه «صور خاصة محتملة من التناص الواعي بين التنظير والإبداع» يتحدث فيه عن دور التناص بين العالم والمفكر وبين الشاعر أو المبدع وكيف تتولد المصطلحات والمفاهيم الجديدة التي تثري البحث البلاغي ولا يمكن أن نجدها في المصادر التقليدية. فابن جني عالم لغوي نحوي مغرم بشاعره المتنبي الذي يقدر علم ابن جني ومدى قدرته على فهم الإبداع المختلف والتعاطف معه والدفاع عنه. فابن جني مفكر مبدع على غرار ما يصنع المتنبي. كلاهما مدهش بالمعنى الفلسفي للدهشة. وراضي عالم مفكر يبحث عن المختلف والأصيل في الفكر البلاغي وتشغله فكرة الأصول المعرفية وامتدادها في البنيان الثقافي وقدرتها على التشكل والتأثير.

ولعل هذا التشابه المعرفي بين الظاهرتين: الفكر والفن هو الذي أغرى راضي بالبحث عن أصل المجاز أو العدول عن مقتضى الظاهر أو التحول التوليدي للفكر، فراح يبحث عن «شجاعة العربية» كما استقر عند ابن جني عبر التناص بينه وبين المتنبي، وعن أصوله كما وردت عند الجاحظ، وفي الشعر العربي الذي سبق الجاحظ، وعن امتداد هذا المصطلح - وما هو بمصطلح لولا ما بذله راضي -وتبلوره عند الكتاب المتأخرين في القرن السادس والسابع الهجريين. فشجاعة العربية وما كشف عنه راضي يصوغ أصول المجاز في الفكر البلاغي العربي صياغة تهتدي بأساليب العربية وتنوعها في التعبير عن الموقف الواحد أو المواقف المتعددة والمتغايرة. وصياغة المجاز في ضوء الأساليب لا تجعل المجاز مجرد فكر نظري محض نتصوره ولا نراه، بل تجعله ممارسة حية لا تغيب عن ظواهر الحياة.

إن هذا الصنيع انتقل بالمجاز من اللغة إلى الفكر فأصبح الإنسان يفكر بالمجاز كما يعيش به وأصبح الشعر أو الفن صورة فردية من صور المجاز الذي نحياه ونعيشه. والكتابة عن «شجاعة العربية» هي كتابة في نهر واحد له فروع كثيرة. هذا النهر هو اللغة الفنية أو الأدبية التي لازمت راضي منذ بداية بحثه عن المعنى المبتكر. ويعي راضي أن الكتابة عن هذه اللغة هي كتابة عن نظرية الأدب عند العرب بتشعباتها المتسربة في مصادر متنوعة مثل البيان والتبيين، والحيوان، والخصائص والمحتسب، والموازنة، والوساطة، وأخبار أبي

تمام، والعدل والتوحيد، ودلائل الإعجاز والأسرار وسر الفصاحة ومقدمة ابن خلدون.
باختصار، إن آفاق البحث البلاغي عند راضي آفاق مترامية الأطراف، متعددة البيئات الفكرية والعلمية، متنوعة بين نظريات الفكر اللغوي والبلاغي المعاصر والفكر النقدي والفلسفي.

وقراءة راضي قراءة صعبة لارتباط راضي بهذا الفضاء الواسع الذي أشرنا إلى بعض جوانبه، ولكنه يمتاز عن أقرانه بأصالة أعماله، وصدق توجهاته، وعكوف العابد الزاهد على علمه. ووضوح المجرى الرئيسي في نهر أبحاثه. هذا المجرى هو تأسيس فكر بلاغي جديد ذو روافد متعددة من اللغة والنقد والعقيدة والتاريخ وتاريخ الأدب والتفسير ومناهج البحث والفقه والكلام والمشكل والمختلف والمتشابه

و«شجاعة العربية» مصطلح جديد من المصطلحات الكثيرة التي تضمنها كتاب الخصائص لابن جني ومنها مصطلح اللغة ومصطلح المجاز ومصطلح الأسلوب وغير ذلك من المصلحات التي تكون في مجموعها نسقا معرفيا يتصل باللغة الأدبية ونظريتها كما قرأها راضي في مصادر هذا التراث. ويحدد ابن جني هذا المصطلح بقوله «اعلم أن معظم ذلك إنما هو الحذف والزيادة والتقديم والتأخير والحمل على المعنى والتحريف» وهي أساليب أساسها العدول عن قواعد الصواب أو الانحراف عنها. فأما الحذف فالعرب «قد حذفت الجملة والمفرد والحرف والحركة» والتقديم والتأخير ضربان أحدهما ما يتفق مع القياس والثاني ما يسهله الاضطرار. والحمل على المعنى غور من العربية بعيد، ومذهب نازح فسيح، قد ورد به القرآن وفصيح الكلام نثرا ونظما، كتأنيث المذكر، وتذكير المؤنث، وتصور المعنى الواحد في الجماعة والجماعة في الواحد. انظر: آفاق الفكر البلاغي، ص65.
ويوسع ابن جني آفاق هذا المصطلح الذي ذكره أيضا في «المحتسب» ليمتد فيشمل المجاز «ومن المجاز كثير من باب الشجاعة في اللغة، من الحذوف، والزيادات، والتقديم والتأخير، والحمل على المعنى والتحريف» كما أورده راضي.

فشجاعة العربية كما يراها ابن جني وكما وظفها راضي هي وصف للجهاز الأسلوبي

والنظام اللغوي الذي تمتلكه العربية. وهذا الوصف يتضمن جانبين: الأول هو النظام اللغوي ويتمتع نسبيا بالثبات خاصة في جوانبه المعيارية التي تمثل البنية الذهنية القارة في وعي المفكر والنحوي والبلاغي والمبدع وكل من يعيش في ظل نظام العربية. والثاني هو الإمكانات الأسلوبية المتاحة ضمن بنية هذه اللغة ونظامها بشروطها المعروفة في الجوانب المعيارية ويمكن تسميتها بالكفاية اللغوية. ثم الأسلوب بوصفه ممارسة فردية على مستوى الرؤية والكتابة. وهذا ما دعا ابن جني -بعد دراسات وممارسات ونظر طويل في أشعار كبار الشعراء وعلى رأسهم شاعره الأول المتنبي- إلى إطلاق هذا المصطلح على العربية وفي ذهنه قدرة الإبداع البشري على تطويع العربية لابتكار أبنية أسلوبية فريدة تأتي على سبيل التفرد والاستثناء، وليس على سبيل العادة. وأمامه نموذجان فريدان: القرآن بصياغته الفريدة على نهج العربية ومفارقتها لها. والنصوص الشعرية الفريدة الاستثنائية التي كتبها عباقرة الشعر العربي ومنهم المتنبي وأبو تمام اللذان أطلق أبو العلاء على شعريهما «معجز حبيب» و«معجز أحمد» يؤيد قولنا هذا قول ابن جني مختصرا مفهوم الشجاعة بأنها «ترك الاحتراس، وطرح التوقي، ومخالفة المألوف، وكسر المتوقع».

ولشجاعة العربية مصدر وسياق بلاغي قائم على المماثلة أو التمثيل تحراه بحثا وتدقيقا راضي الذي جعل آفاق البلاغة باتساع آفاق التراث العلمي العربي. فأما المصدر، فلا يخفى أبدا النسب الفكري بين الجاحظ ت255 هجرية وابن جني ت392 هجرية وهو النسب العقلي المتمثل في الاعتزال وتقارب منهج النظر والتحليل بين الرجلين في مسائل منها اللغة. فقد نظر الجاحظ إلى العرب وقدرتهم على التصرف في أساليبهم، وبراعتهم في التحدث بالمجاز مما دعاه إلى التحدث عن سننهم في التشبيه والمجاز وتسمية الكائنات بغير أسمائها. يقول: «يروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال (نعمت العمة لكم النخلة، خلقت من فضلة طينة آدم) ويمضي قائلا: «وهذا الكلام صحيح المعنى لا يعيبه إلا من لا يعرف مجاز الكلام. وليس هذا مما يطرد لنا أن نقيسه، وإنما نقدم على ما أقدموا، ونحجم عما أحجموا، وننتهي إلى حيث انتهوا» ثم يتحدث الجاحظ بعد ذلك عن أمثلة من مجازات

العرب ليقول: «وللعرب إقدام على الكلام ثقة بفهم أصحابهم عنهم» انظر: آفاق الفكر البلاغي، ص69 و70. فالجاحظ يفصل الكلام في المجاز ويعده فضيلة من فضائل العربية وأهلها، ويرى أن فهم الكلام مرهون بفهم المجاز على نحو ما اتى به من حديث رسول الله عليه الصلاة والسلام ثم ذكر مرتين أن العرب لديهم «إقدام على الكلام» بالمجاز، وأن المجاز لا يقاس عليه. وكل ما لنا أن «نقدم على ما أقدموا، ونحجم عما أحجموا».

فالإقدام والإحجام من صفات المحارب، أو الفارس، ومن مقتضيات أحوال القتال. وللقتال قواعد وشروط يراعيها المقاتل حماية لنفسه وتوقيا لضربات الخصم. وهذا الإقدام أو الشجاعة ينزله الجاحظ على أهل العربية وعلى كلامهم بالمجاز أو بغيره. ومن هنا جاءت صفة العربية بالإقدام أو الشجاعة، وأن هذا الإقدام يكون خروجا على المألوف وكسرا للعادة والمتوقع، وهذا نفسه ما يتسم به التعبير الفردي الخارج عن المألوف والمتوقع، والخارج عن المعايير الثابتة المستقرة بما يكشف عن إمكاناتها الدفينة، وعن قدرات المبدع.

فالجاحظ بما فكر وصاغ، كان مصدر ابن جني في صياغته مصطلح «شجاعة العربية» غير أن الجاحظ لم يكن وحده الذي انتبه إلى الربط بين شجاعة الفارس، وشجاعة القول أو القائل. فهناك كما كشف راضي سياق كامن في التقاليد الشعرية عند العرب يعلي من شأن فكرة الإشباع في الوصف أو منتهى الوصف وهو ما عرف بالإيغال في المبالغة. فكثير عزة وهو شاعر شيعي مدح عبد الملك بن مروان:

على ابن أبي العاصي دلاص حصينة

أجاد المسدي نسجها وأذالها

يؤود ضعيف القوم حمل قتيرها

ويستصعب القرم الأشم احتمالها

فقال له عبد الملك قول الأعشى لقيس بن معد يكرب أحسن من قولك حيث يقول

وإذا تجيء كتيبة ملمومـة

شهباء يخشى الزائدون نهالها

كنت المقدم غير لابس جنة

بالسيف تضرب معلما أبطالها

فقال كثير: يا أمير المؤمنين وصفتك بالحزم والعزم، ووصف الأعشى صاحبه بالطيش والخرق

علق قدامة بن جعفر على هذا الحوار قائلا: إن عبد الملك أصح نظرا من كثير والعلة أن المبالغة أحسن من الاقتصار على الحد الأوسط ثم قال «والأعشى بالغ في وصف الشجاعة حيث جعل الشجاع شديد الإقدام بغير جنة. على أنه وإن كان لبس الجنة أولى بالحزم وأحق بالصواب. ففي وصف الأعشى دليل قوي على شجاعة صاحبه، وقول كثير يقصر عن الوصف» [1].

والفرق بين الوصفين هو الشاهد. فالأعشى جعل ممدوحه لا يهاب القتال متى دعي له على أي نحو من الأنحاء، وخاصة إقباله على القتال وهو «غير لابس جنة» فهذا غاية الإقدام. وغاية الإقدام هي نفسها شجاعة العربية عند الجاحظ «الإقدام على الكلام» وهي نفسها «شجاعة العربية» عند ابن جني «ترك الاحتراس واطراح التوقي». والرابط بين المجالين القول والفعل هو المماثلة بين صفة الشجاعة في القول، وصفة الشجاعة في الفعل.

ويقف راضي عند ابن جني متسائلا عن السياق التاريخي والشخصي الذي هيأه دون غيره من العلماء للقول بشجاعة العربية في سياق المعيارية والانحراف.

فالسياق التاريخي للشعر العربي من موضوعاته المأثورة الربط بين السيف والقلم والتركيز على دور كل منهما في خدمة الآخر. فالشعراء وعوا هذه العلاقة وصوروها في ضوء الصراع الفكري والاجتماعي والسياسي الذي شهدته الحياة العربية قبل الإسلام وبعده. وازدادت حدة هذا الصراع بين الثقافات والمذاهب والطبقات في ظل المدنية والتحضر

---

(1) راضي: من آفاق الفكر البلاغي، مكتبة الآدب، القاهرة، 2006، ص35.

الذي شهدته الحضارة العربية على امتداد عصورها. ولعل أقرب الشعراء الذين صوروا هذه العلاقة بين السيف -سلاح الفارس، والكلمة -سلاح الشاعر أو الكاتب- شاعران هما أبو تمام والمتنبي. فالأول هو شاعر عمورية والثاني هو شاعر سيف الدولة في صراعه مع الروم. وبين الشاعرين ارتباط كبير على مستوى الرؤية والفكر، ومستوى الصياغة الشعرية. هذا الارتباط دعا المتنبي للإعجاب بشعر أبي تمام وتقديره. وهذه مسألة معروفة في مصادر القرن الرابع الهجري مثل «المنصف في السارق والمسروق لابن وكيع التنيسي» و«الوساطة بين المتنبي وخصومه» وغيرهما من المصادر. وابن جني أحد أكبر شراح المتنبي «الفسر الكبير» و«الفسر الصغير».

وورود كلمات الضرب والإصابة والغرض، والربط بينها وبين المعاني والتصوير، حدث شائع ومألوف في كتب نقد الشعر والبلاغة. وقد سهل هذا الشيوع لابن جني الربط بين الشاعر والفارس، أو بين القول والفعل، أو بين شجاعة الفارس وشجاعة القائل، أو بين شجاعة السيف وشجاعة اللغة. فنصوص الشعر العربي وكتابات النقاد والبلاغيين في لغة الشعر ولغة القرآن مثلت موردا سائغا لابن جني نستطيع أن نطلق عليه ثقافة الإطار وهي ثقافة موزعة بين اللغة والنحو والبلاغة والمعاني والتاريخ والفكر الفلسفي. ساعدته هذه الثقافة على تكوين بنية هذا المصطلح الأسلوبي «شجاعة العربية» من حيث التسمية والمفهوم والمجال والمصادر، كما ساعدت ابن جني على تكوين رؤية كلية في النظر إلى الموضوعات التي تبدو في الظاهر متفرقة. هذه الرؤية الفكرية هي التي تتعلق بشخصيته العلمية. وقد تجلت في نظرته للغة بوصفها ظاهرة اجتماعية تحدث عنها راضي في أكثر من موضع من كتاباته. وتخضع اللغة لما تخضع له العناصر الطبيعة والاجتماعية من تغيرات. ومن التغيرات التي أشار إليها ابن جني، ما يصيب بعض كلمات اللغة من تغير بسبب علل عارضة ثم تزول العلة ولا يزول الأثر الذي أحدثته. ويشبه هذا التغير بغصن شجرة قطع منها فذبل وأصابته اليبوسة بسبب انقطاع الرطوبة، ولو أعدته مرة أخرى إليها وسقيته ماء مازال الأثر وهو اليبوسة بزوال العلة وهي فصل الغصن عن الشجرة أو انقطاع الرطوبة.

7. نظر ورؤية

قراءة راضي للتراث الأدبي اللغوي والبلاغي والنقدي قراءة بصيرة اعتمدت على وحدة هذا التراث وتنوع سياقاته، وعلى امتداداته وآفاقه المفتوحة على العلم المعاصر. فأما وحدته وتنوع سياقاته، فقد قادته إلى كسر الحدود الوهمية بين النحو والبلاغة، أو بين النقد والنحو، أو بين اللغة والشعر، أو بين الفرقاء ممن عرفوا بالتعصب للقديم من الشعر، والتعصب للجديد أو المحدث من الشعر. كما قادته إلى قراءة مؤلفات اللغويين والنحويين وأهل التفسير والأصول والمتشابه والمختلف والمعاني والتاريخ والطبقات والمختارات بوصفها نصوصا متكاملة على مستوى المؤلف الواحد، وعلى مستوى القضية المبحوث عنها، كما قادته إلى القراءة الطولية المتعمقة للفكرة الواحدة أو المفهوم الواحد كما فعل في كثير من المفاهيم التي تناولها. ومنها مفهوم شجاعة العربية على النحو الذي قدمناه له.

والحقيقة أن راضي لم يكن مشغولا بالتاريخ شغلا ساذجا حين كان يتعقب مصطلحا ما في كل مظانه، ولم يكن التاريخ كل همه بمعنى توالي السنين والعصور مما يجعله يغفل عن عوامل التطور أو الإخفاق ولكنه كان واعيا بامتداد المفاهيم عبر التناص الواسع وعبر مصادره غير المألوفة أو المعتادة ومنها تناص المتنبي مع ابن جني مع اختلاف مجال كل منهما، ومنها تتبع مسارات التناص البعيد عبر مسافة زمنية واسعة كما حدث في تتبعه مسارات بيتي كثير عزة ت 105 هجرية وتناصها مع بيتي الأعشى واشتغال النقد وتاريخ الأدب على صورة المبالغة فيهما بدء بابن سلام مرورا بقدامة ووصولا إلى المرزباني وما حدث من زيادة ونقص وإضافة، ليؤكد بشهادة النصوص كيف بدأت فكرة شجاعة العربية في مجال مختلف عن مجال القول والشعر وهو مجال الفروسية والإقدام، وكيف أضاف إليها الجاحظ عندما تحدث عن تفنن العرب في الكلام وعلى رأسه المجاز، وكيف كانت السبل التي تهيأت لابن جني في آخر القرن الرابع ليفيد من كل هذه المصادر السابقة ومن فكرة التقاليد الشعرية في صياغة المفهوم الأسلوبي الذي سماه شجاعة العربية في خصائصه ومحتسبه، ليصل إلى ربط الخطاب بالعالم.

وقد وعى راضي هذا التأثير الخفي للنصوص فوظف بالفعل مفهوم التناص في قراءته العميقة لتناص النصوص والمفاهيم محددا إياه بقوله: «هو نظر نص لاحق، أو توجيه لهذا النص، أو فكرة تتعلق به إلى نص سابق أو فكرة تتعلق به أو رأي فيه على سبيل الموافقة أو المخالفة أو المزاوجة بينهما» ثم يأخذ من عملية التناص عند جيرار جينيت النص الأصلي، والنص المتأثر به ويعقب عليه بقوله: «كما أن لدينا عملية من تفاعل نص وإفادته من نص آخر أو نصوص أخرى، هذه العملية ربما تكون على قدر من البساطة والوضوح وقد أطلق عليها Transtextuality، وقد تشير إلى تغلغل أوسع للنصوص الأخرى في النص المفرد عن طريق الذاكرة أو الصدى أو التحولات وهو ما أطلقوا عليه Intertextuality، انظر[1].

ولم يقف فهم راضي لوحدة التراث وتنوع سياقاته عند هذا الحد، فترجم هذا الوعي في كتابه الأول «النقد العربي وشعر المحدثين في العصر العباسي» ويعيد في هذا الكتاب طرح مشكلة القدماء والمحدثين من جديد، أو موقف القدماء من الشعراء المحدثين ومن شعرهم. وكيف فهم كبار الأساتذة هذه المشكلة في كتبهم التي أسست لفهم منقوص أو غير صحيح للنقاد في القرنين الثاني والثالث وموقفهم من شعر المحدثين. وقد رسخ هؤلاء الأساتذة مقولة أن هؤلاء النقاد عادوا التطور ووقفوا في وجه كل جديد وأدى موقفهم المتعصب وما يمتلكونه من سطوة إلى وأد كل حركات التجديد التي كانت واعدة في القرنين الثاني والثالث.

وبنى راضي مراجعته لهذه القضية وما ترسخ حولها من أحكام أصبحت أقرب إلى الثوابت القاطعة، على وحدة النصوص وتساندها عند هذا أو ذاك من المتهمين بالتعصب، وعلى تكاملها في اتجاه عام يصور ذوق الوقت وفهمه لوظيفة الشعر فرديا واجتماعيا. ولذلك وسع دائرة النصوص باتساع مصادرها واختلاف مجالاتها العلمية. ولم يمنعه ذلك من فتح نصوص جامعي اللغة مع نصوص النحويين مع رواة الشعر مع الكتاب، مع اختلاف ظروف الكتابة وسياقات القول الشفهي والأحكام المرسلة التي سجلت فيما بعد وخلت من التفسير.

---

(1) راضي، المرجع نفسه، ص48.

وفي هذا يقول: «على أن الناظر في تاريخ النقد العربي والمتتبع لحركته، على أساس نظرة شاملة تتخطى ما يمكن تسميته (بالنتوءات الهشة) التي تمثلها النصوص التي اعتمد عليها الدارسون المحدثون، يستطيع أن يتبين أن أعلام ذلك النقد لم يكونوا على هذه الصورة من التعصب للقديم والمقاومة لكل ما هو جديد»[1] ورصد هذا الوعي المنهجي المبكر سبب هذه الأحكام الخاطئة في قوله: «وحين يحاول الإنسان أن يتبين السبب الذي من أجله وقف الدراسون المحدثون هذا الموقف من النقاد القدامى بالتعصب للقديم ورفض الحديث، لا يجد سببا سوى الوقوف عند النصوص الجزئية والأفكار المبتسرة التي لا تمثل اتجاها عاما ولا تيارا متصلا سار فيه أولئك النقاد وخضع له تفكيرهم» ثم يبين أهمية النظرة الشاملة بقوله: «وتبدو أهمية الاحتكام إلى النظرة الشاملة والاتجاه العام في دراسة التراث النقدي من أننا نواجه في نصوص هذا التراث غير قليل من الخطأ والتناقض والتحامل والمجاملة»[2]. وقد قاده فهم هذه النصوص على النحو الذي أراده إلى مواجهة الأحكام والمقولات المتناقضة والمخطئة عن النقد وعن شعر المحدثين في كتابات طه حسين وطه إبراهيم وأحمد أمين ومحمد مندور وهدارة وإبراهيم سلامة وشكري عياد، ومراجعة المصادر التي استمدوا منها أدلتهم وتبيين ضعفها وبعدها عن الحقيقة.

وبعد مناقشة هذه الأحكام وتبيين تهافتها ينتهي ليؤكد أهمية ما اختطه قائلا: «ولا نعني بما نسميه الاتجاه العام نظرة سابقة على البحث نحاول أن ننتخب النصوص لتأييدها وأن نرفض ما يعارضها تحت دعوى عدم توافقها مع هذا الاتجاه، ولكننا قصدنا به نوعا من الاستقراء القائم على النظرة الشاملة التي قد تتخطى بعض النتوءات التي لا تتوافق مع اتجاه حركة النقد، لا عن عمد لما نسميه بالنتوءات، ولكن هذا الإهمال والتخطي، إنما يعتمد على عدم أثر هذه النصوص. ولا يمكن الحكم عليها بعدم التأثير مالم ينظر إليها في ضوء غيرها من النصوص، وفي ضوء ملاءمة هذه النصوص واتفاقها مع النتائج، بحيث تبدو

---

(1) راضي، المرجع نفسه، ص48.

(2) راضي، المرجع نفسه، ص48.

النصوص المهملة غريبة على الصورة أو نشازا في اللحن»[1]. ويؤيد راضي منهجه في قراءة النصوص بما سلكه ابن جني في «الخصائص» حين واجه مشكلة المنهج والحكم على النص في باب سماه (باب في اللفظين -يقصد باللفظين العبارتين أو الحكمين في الموضوع الواحد -على المعنى الواحد يردان عن العالم متضادين) فلا يكتفي ابن جني في التوفيق بين المتناقض من آراء العالم الواحد في المسألة الواحدة، بمجرد ترجيح الرأي المعلل على غير المعلل، أو اعتماد الرأي الثاني باعتباره ناسخا للأول، وإنما يتدخل بالترجيح بين الرأيين المرسلين في ضوء المعروف عن اتجاه صاحبهما ومذهبه مما يساعد على تقوية أحد الرأيين والأخذ به وإهمال الأخر.

تبقى المسألة الأخيرة في هذا الصدد وهي قراءة راضي للتراث البلاغي والنقدي واللغوي على هدي من نظرية النحو التوليدي وتوظيفها في دراسة اللغة الأدبية وأساليبها. فقد حرص راضي على تأكيد أن جذور أو أصول هذه النظرية موجودة في المباحث اللغوية والنحوية كما هي موجودة في مباحث البلاغة واعتمد في هذه المسألة على قدرته الفذة في استقراء النصوص وتحليلها والموازنة بينها واستنتاج ما انتهى إليه وهو استنتاج صحيح، كما اعتمد على سابقيه ممن كتبوا عن المشابهات الواضحة بين النحو العربي والبلاغة وغيرهما، وبين ما جاء به تشومسكي. ومن هؤلاء ولسن بشاي، وعبده الراجحي ونهاد الموسى وهم لغويون معروفون حرصوا على الدرس التاريخي المقارن من حيث التأثير والتأثر ليصلوا إلى القول بأن تشومسكي متأثر بالنحو العربي من باب النحو العبري وانتقال العلم العربي عبر اللاتينية، ومتأثر بما كتبه عبد القاهر في نظرية النظم وهذا ما دعا شكري عياد إلى القول بأن المعاني الأول والمعاني الثواني، أو المعنى الأصلي والمعنى البلاغي، يشبهان «التركيب السطحي» و«التركيب العميق» ولكن هؤلاء العلماء لم يقدموا حقيقة مهمة هي السياق المعرفي الذي تتولد فيه أمثال هذه النظرية.

فالتوليدية وليدة الفكر البنيوي ولو على سبيل المخالفة. واللسانيات البنيوية ركزت على

---

(1) راضي، المرجع نفسه، ص23.

النص اللغوي بوصفه بنية لغوية مغلقة وأهملت المعنى كما أهملت المتكلم ولم تلتفت إلى الكفاءة اللغوية وهي أوسع من النص اللغوي، ومنتجة لما لا حصر له من النصوص اللغوية. وقد نظرت هذه اللسانيات إلى اللغة بوصفها ظاهرة من الظواهر المادية الطبيعية وليست ظاهرة إنسانية اجتماعية تميز الإنسان عن غيره من كل الموجودات وعلى رأسها الحيوان. وركزت التوليدية على المنتج والمعنى واللغة. فالمنتج هو الإنسان الذي يمتلك وعيا ذهنيا أو عقليا لا يمتلكه غيره من الكائنات، يمكنه من إنتاج اللغة في أشكال عديدة لا حصر لها. وهذا الإنتاج صادر عن بنية ذهنية خفية تتجلى في البنية السطحية للغة أو الأصوات. ولا يمكن فهم هذه الأصوات ولافهم ما ترمي إليه إلا بالتواصل مع البنية العميقة. واللغة ليس لها وجود خارج الوعي البشري. فمتون اللغة وقواعدها أدوات صماء لا قيمة لها إن لم تتجسد في الوعي البشري في مواقف وصياغات لغوية متنوعة ومتعددة.

وقد اتخذت التوليدية التحويلية الجملة أساسا للتحليل اللغوي على ثلاثة مستويات:

1. المستوى التركيبي وهو جوهر النحو.
2. المستوى المعنوي.
3. المستوى الصوتي الوظيفي.

وربطت بذلك بين الصوت والمعنى، وتجاوزت الوصف عند اللسانيات البنيوية إلى التفسير بمعنى أنها لم تكتف بالعلاقات بين الوحدة اللغوية وراحت تبحث عن القانون العام الذي يحكم تلك العلاقات على اختلاف وحدات اللغة من حيث طبيعتها وبنيتها.

ولكن التوليدية مع اهتمامها بالمعنى وبالمتكلم وباللغة، اكتفت بالجملة وحدة التحليل، ولم تمد عينيها إلى السياق وظروف التكلم ومواقف الكلام ووظائفه. والبلاغة العربية في حاجة إلى الالتفات إلى السياق بمعناه الأوسع الذي يشمل ظروف إنتاج الخطاب، وظروف تلقيه، وتحديد وظائفه.

وقد تركزت جهود راضي في الكشف عن نظرية اللغة الأدبية وتحديد موضوع الدرس البلاغي على أساسها، وهو بذلك نقل البلاغة العربية من أفقها القديم إلى أفق الدرس

اللساني الأسلوبي وهو أفق واسع، لامس محددات أساسية في لسانيات اللغة ولسانيات النص الأدبي.

أما الأول منهما فيشمل: الصوتيات والصرف والنحو (النظم) ويشمل الثاني الصوتيات الشعرية (العروض والقوافي) والتركيب الشعرية (علم المعاني) والدلاليات الشعرية (علم البيان) والمقاميات الشعرية (مقتضى الحال) انظر: أحمد يوسف، سؤال البلاغة عند مصلوح. وبذلك قدم راضي قراءة جديدة للبلاغة العربية اعتمدت على تكامل النصوص، وتساند بيئاتها العلمية واحترام سياقاتها المعرفية، ولم يفقد راضي طوال هذه الرحلة مصباحه العلمي الذي استمده من نتائج العلم في زمنه. واختلف عن غيره ممن عادوا إلى مصادر هذا التراث وكأنها جثة هامدة أعملوا فيها كل أدواتهم ولم يصلوا لأسرارها وكل ما نعلوه أنهم برهنوا على أفكار نظرية شغلتهم بنصوص مبتسرة من التراث البلاغي والنقدي[1].

---

(1) أحمد يوسف، سؤال البلاغة عند مصلوح، ص17.

المراجع

1. أحمد يوسف علي، سؤال البلاغة عند مصلوح، بحث منشور في مجلة الكلمة، مارس 2015.
2. عبد الحكيم راضي، نظرية اللغة في النقد العربي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2003.
3. من آفاق الفكر البلاغي، مكتبة الآداب، القاهرة، 2006.
4. النقد العربي وشعر المحدثين في العصر العباسي، دار الشايب للنشر، القاهرة، د. ت.

القسم الثاني

الشعر ومباحث الإعجاز

غواية الشعر أم الشعراء؟

من الموضوعات الشائكة، موقف القرآن من الشعر والشعراء. وهذا الموقف يصاغ في صياغات كثيرة منها موقف الإسلام من الشعر، وموقفه من الفنون وحرية التعبير. واختلفت دوافع الكتابة في هذا الموضوع اختلافا كبيرا. فمن يظن في نفسه الظن الحسن يرى أن الإسلام والقرآن في موقف اتهام فينبري للدفاع عن القرآن وعن تاريخ المسلمين وما تركوه من آثار هي عرضة للتأويل ليقنع القارىء أن القرآن بريء من هذا الاتهام معتقدا أن آثار المسلمين هي آثار بشر لم يعيشوا على الأرض. وهذا اللون من الكتابة غير مفيد وحجته متهافتة لانطلاقه من موقف معرفي غير صحيح على الإجمال. لأنه لم يحاول النظر المحايث لنصوص القرآن ولم يلتفت إلى أن القرآن قد خلا من نص صريح وواضح يؤكد عداءه للإنسان وعداءه للفن وهو وعاء من أوعية التعبير بالكلمة أو الصورة أو اللون أو النغمة أو الحجر أو الحفر أو ما شاكل ذلك. وتوهم الكاتب الخصوم فكتب ردودا على ما توهمه، وحين عاد إلى شيء من النصوص، عاد إلى ما كتبه مفسر ما أو فقيه ولم يفطن إلى الظرف التاريخي الذي احتكم إليه هذا المفسر أو الفقيه. وباختصار هذا اللون من الكتابة ما زال قائما ويمثل رد الفعل ولا يمثل فعل المبادأة أو المبادرة التي تخلو من سيطرة الطرف المغاير على العقل والقلب، وتتجه بروح علمية هادئة ومنضبطة إلى جمع مفردات المادة المكتوب عنها وتصنيفها واكتشاف ما بينها من علاقات ظاهرة وخفية، ثم تحديد سياقاتها النصية واتجاهات القول فيها، ثم ربطها بسياقات العلم ومتطلباته من فهم وتفسير وتحليل ومقارنة.

هذا اللون السابق من الكتابة عن موقف القرآن من الشعر والشعراء، لا يحركه النص ولا المتلقي ولا السياق ويشغله الطرف الآخر المختلف عنه ومن ثم فهو معني بفكرة المنازلة وهي أن أحدا من الطرفين منهزم لا محالة. وبما أن الكاتب منسوب للإسلام فهو على الحق وهزيمته هي هزيمة الحق. ولا مفر إذن من الإجهاز على الباطل وأهله الذي يتمثل في

الطرف المختلف.

واللون الثاني من الكتابة لون ينطلق من موقف سابق على النص وعلى الكتابة إذ يرى سلفا أن النص القرآني نص ملتبس من حيث النظر الإيجابي إلى الشعر والفنون بعامة وأن كل الكتابات العربية أو المسلمة هي كتابات منحازة لدينها وكتابها وليست منحازة للعلم ولا للحقيقة وأن تاريخ الكتابة في هذا الموضوع استبعد الأصوات المستقلة ولم يتح لها فرصة التعبير عما تراه مهما يكن مغايرا. ولا يتسع المجال هنا لبسط الحديث عن كتاب يمثل هذا اللون أو ذاك.

ولن نقف من هؤلاء وهؤلاء موقف القضاة ولا يعنيني هذا الأمر، ولكني سأحاول في هذه المقالة تحرير مسألة الشعر كما أراها في القرآن وهل هي مسألة تتصل بالشعر بوصفه فنا لغويا أو تتصل بالشعراء بوصفهم بشرا فاعلين ومؤثرين في مجتمعهم؟ كما أني أتساءل كيف يحارب القرآن الشعر وهو معيار المعجزة البيانية التي يمثلها القرآن. فلولا السحر ما كانت عصا موسى معجزة وكيف يجعلها الله حية تسعى تلقف ما يأفك السحرة وهم لم يبرعوا في السحر؟ ولماذا تركز حديث كل المتحدثين على الشعر والشاعر ولم يتحدث أحدهم عن الكاهن والكهانة والعرافة والعراف وقد تحدث عنهما القرآن الكريم؟ فالشاعر والكاهن والعراف يمثلون القوة الناعمة في مجتمع ما قبل الإسلام يلجأ إليهم الناس كل حسب حاجته وحسب موقع الشاعر أو الكاهن أو العراف من خريطة العلم والمعرفة في ذاك المجتمع؟ وهل كان من الطبيعي والمألوف أن يأتي وحي السماء فيسلب من هؤلاء سلطانهم الاجتماعي والاقتصادي والمعرفي وأن يستسلموا بسهولة؟ لقد كان القرآن أمينا ورائعا إذ سجل حجج هؤلاء وهؤلاء وشكهم في حجية القرآن وصلة الرسول بالسماء، واضطرابهم النفسي والعقلي أمام طبيعة هذا البيان الجديد الذي احتاروا في تصنيفه كما احتاروا في وصفه وفي مصدره.

في ظل هذا البيان المنهجي أكتب وفي ظله أفكر بصوت مكتوب ولكنه عال. فقد وردت المادة اللغوية «شعر» في القرآن أربعين مرة تقريبا في صيغ لغوية متعددة مثل الاسم العلم «

«وَأَنَّهُۥ هُوَ رَبُّ ٱلشِّعۡرَىٰ» (سورة النجم (49)) ومثل اسم المكان «فَإِذَآ أَفَضۡتُم مِّنۡ عَرَفَٰتٖ فَٱذۡكُرُواْ ٱللَّهَ عِندَ ٱلۡمَشۡعَرِ ٱلۡحَرَامِۖ» (سورة البقرة (198)) ومثل تسمية جزء من جسم الدواب «وَمِنۡ أَصۡوَافِهَا وَأَوۡبَارِهَا وَأَشۡعَارِهَآ أَثَٰثٗا وَمَتَٰعًا إِلَىٰ حِينٖ» (سورة النحل (80)) وبصيغة الفعل في «وَلَا تَقُولُواْ لِمَن يُقۡتَلُ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمۡوَٰتُۢۚ بَلۡ أَحۡيَآءٞ وَلَٰكِن لَّا تَشۡعُرُونَ» (سورة البقرة (154)) وفي الدلالة على فن الشعر « وَمَا عَلَّمۡنَٰهُ ٱلشِّعۡرَ وَمَا يَنۢبَغِي لَهُۥٓۚ» (سورة يس (69)) وفي الدلالة على الشاعر «بَلۡ قَالُوٓاْ أَضۡغَٰثُ أَحۡلَٰمِۭ بَلِ ٱفۡتَرَىٰهُ بَلۡ هُوَ شَاعِرٞ» (سورة الأنبياء (5)) و«وَيَقُولُونَ أَئِنَّا لَتَارِكُوٓاْ ءَالِهَتِنَا لِشَاعِرٖ مَّجۡنُونِۭ» (سورة الصافات (36)) و«أَمۡ يَقُولُونَ شَاعِرٞ نَّتَرَبَّصُ بِهِۦ رَيۡبَ ٱلۡمَنُونِ» (سورة الطور (30)) و«وَمَا هُوَ بِقَوۡلِ شَاعِرٖۚ قَلِيلٗا مَّا تُؤۡمِنُونَ» (سورة الحاقة (41)) ثم الدلالة على الشعراء «وَٱلشُّعَرَآءُ يَتَّبِعُهُمُ ٱلۡغَاوُۥنَ» (سورة الشعراء (224)).

دار استخدام هذه المادة في مدارات واضحة هي: النجوم، المشاعر المقدسة، والمتاع والأثاث، والإدراك والوعي، ثم الشعر والشاعر والشعراء. هذه المدارات على الرغم من اختلاف سياقاتها النصية في السور التي وردت فيها، فإنها تبدو قريبة من حيث الجذر الدلالي. وهو الوعي والإدراك والنور والأفق. فالشعرى نجم ساطع منير يبدو في ظلمة الليل على نحو متميز بهيئته وموقعه عبدته خزاعة ونوؤه يأتي بمطر بارد في الشتاء، والمشعر الحرام مكان من أماكن شعائر الحج له خصوصية بين عرفة والبيت الحرام، والشعر متاع وجمال سواء أكان في الدابة أم الإنسان. والشعر مصدره الشعور والقدرة على الوعي بما لا يعيه عامة الناس وهو لون من المعرفة الجمالية. ومرد هذه الحقول الدلالية التفكر والتدبر والنظر في الآفاق. ولو نظرنا إلى الآيات التي ذكرناها عن الشعر والشعراء لوجدناها جاءت مقترنة بمجالات معرفية أخرى متراتبة.

فأضغاث الأحلام معرفة مضطربة ناقصة دالة على مصدرها وهو القلق النفسي أو ما نسميه هلاوس النوم. والافتراء معرفة تعتمد على ادعاء الباطل في مواجهة الحق، ثم الشاعر وموقعه أفضل من سابقيه. وأقرب هذه المعارف إلى القرآن هو الشعر من حيث كونه لغة

على نحو مخصوص ومع ذلك فجو الادعاء والجدل حول أحقية كل فريق بموقعه يدعو إلى حسم موقف الرسول وموقف القرآن بنفي انتساب القرآن للشعر أو الافتراء أو أضغاث الأحلام.

وهنا نوضح أن القرآن لا يعادي الشعر ولا يرفضه ولا ينص على وضاعته ولكنه يفند ادعاء كل فريق. فالشعر مهما علا ليس قرآنا والشاعر مهما احتل من مكانة في مجتمعه لن يبلغ أن يكون رسولا، والرسول يتلقى القرآن من مصدره الذي لم يعلمه الشعر وصرفه عنه ليتفرغ لمهمة الوحي ولا يشتبه بقوله مع أحد من هؤلاء: الشاعر أو الكاهن أو العراف. وأما وصف الشاعر بالجنون فقد جاء حكاية عمن قالوه ولم يذكره القرآن على سبيل الإقرار والتوصيف. وجنون الشعراء مصدره ميراث ثقافي طويل وعريض يقرن بين الشاعر وقرينه من الجن أو الشياطين. ولم يقرن العرب كل الشعراء بالشياطين أو الجن بل قرنوا فئة من الشعراء برزت في ساحة الشعر وتميزت وعلت بشعرها على غيرها من الشعراء وصارت في موطن الإعجاز الذي لا يقترب منه شعراء آخرون.

ولعبقرية هؤلاء جعلوهم ضمن فئة في تقديرهم أعلى من البشر وهي الجن والشياطين، وأدركوا أن قولهم الشعري قول له سلطة السحر ونفاذه في النفس وسطوته على من يتلقاه. فالشعر من هذا القبيل يجعل الحليم يتخلى عن وقاره والبخيل يحول عن بخله والعصية من النساء تلين، ويجعل النفس تتطهر من سخائمها، وتتبدل أمامها الموجودات فترى الظلماء كالنور والقبيح جميلا والجميل قبيحا. وبذا تتحقق غواية الشعر إن قصد الشاعر ويتحقق رشده ونوره إن قصد أيضا.

وما ورد في نهاية سورة الشعراء من آيات أربعة، لا يمكن فهمها بعيدا عن السياق الحجاجي الذي أشرنا إليه سلفا وهو الخلاف حول مصدر القرآن أهو الشياطين أم الوحي؟ ثم الحديث عن وظيفة الشعر عبر الحديث عن خلق الشاعر وموقفه الاجتماعي. فقد ذكر القرآن في السورة نفسها الآيات « وَمَا تَنَزَّلَتْ بِهِ ٱلشَّيَـٰطِينُ ﴿٢١٠﴾ وَمَا يَنۢبَغِى لَهُمْ وَمَا يَسْتَطِيعُونَ ﴿٢١١﴾ إِنَّهُمْ عَنِ ٱلسَّمْعِ لَمَعْزُولُونَ ﴿٢١٢﴾» ليؤكد مصدر القرآن وينفي نفيا قاطعا صلة

القرآن بالشياطين ومن ثم صلة القرآن بعالم الشعراء وما تردده الثقافة عن علاقة النابغين من الشعراء بالشياطين. وهنا لا يذم القرآن الشعر ولا يستبعده بل يحدد مجالات القول ومصادرها.

وفي الآية 221 يرد ذكر الشياطين مرة أخرى في صورة سؤال وجواب وهو على من تتنزل الشياطين « هَلْ أُنَبِّئُكُمْ عَلَىٰ مَن تَنَزَّلُ ٱلشَّيَٰطِينُ ﴿٢٢١﴾ تَنَزَّلُ عَلَىٰ كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ ﴿٢٢٢﴾» ففي الآيات السابقة ليس للشياطين صلة بالوحي ولا بالكتاب وأنهم عن السمع معزولون، وفي هذه الآيات تتنزل الشياطين على كل أفاك أثيم وأنهم «يُلْقُونَ ٱلسَّمْعَ وَأَكْثَرُهُمْ كَٰذِبُونَ» ثم يرد مباشرة الحديث عن الشعراء. فكأن السياق النصي الأفقي يشي للقاريء بأن فريقا من الشعراء يقترنون بهؤلاء الشياطين وأنهم يتبعهم الغاوون وأنهم في كل واد يهيمون وأنهم يقولون مالا يفعلون.

وهذا الربط السياقي يمنحنا الفرصة للقول بأن هذه الآيات تشير إلى سلوك هؤلاء الشعراء وتشير إلى مدى خطورة قولهم على أتباعهم وإلى التضارب بين المعلن وغير المعلن من مواقفهم حين يقولون مالا يفعلون. ويؤيد هذا الفهم الاستثناء الذي ورد عقب ذلك وهو « إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَذَكَرُواْ ٱللَّهَ كَثِيرًا » (سورة الشعراء (227)) فكأن المقابلة هنا بين فريقين من مجال قولي واحد: الفريق الأول يقول ولا يفعل ويستعين بزخرف القول على غواية أتباعه، والفريق الثاني آمن وترجم إيمانه بأعمال صالحة منها القول الشعري الذي يعد نقيضا للقول الأول.

ويظل السؤال هل حصر القرآن مجال القول الشعري في باب الخير أو الأخلاق واستبعد الجمال أو الاستمتاع سؤالا مطروحا لم تكن له إجابة واحدة. فانحصار القول الشعري في مجال الفضيلة والخلق ينافي اتساع مجالات القول التي خاض فيها الشعراء منذ السنين الأولى للبعثة المحمدية حتى الآن. فقد خاض الشعراء في وصف الجمال خاصة جمال المرأة ووصف لذة الشراب ومجالس الشراب ووصف لوعة الهوى وآلام النفس كما خاضوا في النقد الاجتماعي الذي وصل إلى حد الهجاء اللاذع المؤلم على نحو ما صورت

النقائض، وصوروا ما ظنوا أنه حب خاص لله ووصفوا هذا الحب وأضفوا على الله سبحانه وتعالى صفات بشرية في ظاهرها، فما القول إذن في ذلك؟ لقد قال الأصمعي وهو من رواة الشعر وجامعيه قولته الشهيرة إن باب الشعر نكد إذا أدخلته باب الخير لان. كما قال عبد العزيز الجرجاني وليس نقص الدين بعار على الشعر. فما تفسير ذلك؟

أعتقد أن القرآن الذي لم يهاجم الشعر بل ندد بفريق من الشعراء، لا يحظر حرية القول على قائليه من منطلق أن « وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴿٣٩﴾ وَأَنَّ سَعْيَهُۥ سَوْفَ يُرَىٰ ﴿٤٠﴾» (سورة النجم (39)) وأن الشاعر أو الفنان حين يقول أو يصور أو يؤدي لا يعبر عن اعتقاد ولكنه يعبر عن موقف كمن يتحدث عن الزنا ويصفه فهو لا يعبر عن اعتقاده بل يعبر عن رؤية نقدية لقبح أو جمال قد نجده في المجتمع أو في الطبيعة. وهذا التعبير يتوسل بالكلمة والصورة والوصف وأساسه الخيال الذي يشخص ويجسم وينشيء كيانات غير ذات صلة بمثيلاتها التي نعرفها وإن أشارت إليها أو أشبهتها. وليس هناك فصل بين المتعة والفائدة إلا من زاوية المتلقي وثقافته التي تحدد له كيفية التلقي كما تحددها أحواله. وما زلنا حين تلقينا الفن أو الأدب نربط بين القول وقائله ظنا منا أن القول يصدر عن فعل وهذا ظن خاطيء مرده إلى ثقافة فنية نقدية لم تعد صالحة ولا نافعة وبسببها اتهمنا كل ذي قول بما قال وقدمناه إلى القضاء ليقضي بحبسه. وهذه المسألة تحديدا مسألة مفتوحة للحوار والنقاش.

تحرير مسألة الإعجاز

ما زالت مسألة إعجاز القرآن الكريم مسألة مثارة منذ أن نزل الوحي على رسولنا الكريم حتى اليوم وأعتقد أنها ستظل قائمة إلى قيام الساعة. وحديثي عنها في هذه المقالة ليس اتباعا لأحاديث سابقة ولا اتباعا لتقاليد تراثية. فلا أحب الاتباع إلا في العبادات كما وردت عن الأمين صلى الله عليه وسلم، ولا أحب التقاليد إلا إذا كانت نافعة وكاشفة وقابلة للتطور والتجديد.

وفي اعتقادي أن الجدل حول مسألة الإعجاز في كل عصر مرده الجدل حول مسألة الإيمان وجدواها بعد أن امتلك الإنسان كثيرا من زمام المادة وامتلك القدرة على توظيفها لخدمته ولتسخير الآخرين في معظم الأحيان. وتاريخ الإنسان حافل بنماذج دالة على طغيانه حين يظن أنه استغنى بما في يديه من أسباب المادة وبما في وجدانه من الزهو والكبرياء والاستعلاء. وما تاريخ الدول والممالك ببعيد عنا، بل إن ما نراه في زمننا هذا كاف للتدليل على ما نقول.

ومسألة الإيمان لا تنكر المادة ولا تستبعدها ولا تحتقرها ولكنها تضعها في مكانها الصحيح وهي كونها وسيلة لتمكين الإنسان في الأرض وتحقيق النفع العام من أجل البقاء ونشر مظلة التكافل بين الناس للقضاء على الجوع والفقر والمرض وما شاكل ذلك من أمراض اجتماعية. ولذلك يقيم الإيمان الصحيح تعادلا بين الإيمان بالغيب والإيمان بالدنيا. وفي قلب هذا التعادل تتأكد مسألة الثواب والعقاب وقيمة العمل في الدنيا وقيمته فيما بعد الموت بما يعني أن الله موجود عليم رقيب حسيب بصير بما يحدث في ملكه.

ومسألة الإعجاز مسألة تاريخية وعقلية في آن واحد كما أنها مسألة تتصل بالعقيدة. والإقرار بها إقرار بمصدر القرآن وهو الوحي وتسليم بنبوة الأنبياء سلام الله عليهم أجمعين. فالقرآن المعجز هو البرهان القاطع على صحة النبوة. والنظر فيها مطروح في هذا الزمن القلق الذي يشكك في كثير من الأمور ومنها الأمور التاريخية والأمور العقلية. فمن يقرأ

القرآن الآن لا تعنيه تاريخية الإعجاز ولا تعنيه براهين السابقين في عهود مضت قدر ما يعنيه ما يبدو أمام ناظريه من أدلة ملموسة على هذا الإعجاز. ولا يشغله أن تقدم له أدلة من نصوص القرآن تكشف له ما كان غيبا، ولا رواية تاريخية تؤكد له ما كان تنبؤا في زمن مضى، ولا مدى موافقة هذا النص أو ذاك لما يقول به العلم المعاصر.

وبناء عليه، فلن ينشغل بمسألة الإعجاز إلا اثنان: مصدق مؤمن بالقرآن وهذا قلبه مطمئن ويكفيه القليل من الحديث والأدلة النصية والتاريخية ليقتنع أو يزداد اقتناعا وإيمانا. ومتردد أو شاك لا يسلم بما هو مدون ولا بما هو مسموع متبع ويريد أن يسأل ويتحرى السؤال واتباع كل طرق الشك للوصول إلى يقين يرضيه.

وأعتقد أن هذا النموذج من الشاكين له الحق فيما يشك فيه بل إن القرآن نفسه يدعوه لإعمال الفكر وتحري كل الطرق لبناء معرفته التي هو مسؤول عنها. ولدينا في القرآن نماذج عديدة على رأسها سؤال إبراهيم عليه السلام حين قال « رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي» (سورة البقرة (260)) ومنها تردده وحيرته بين الشمس والقمر ثم إدراكه العقلي أن الله لا يغيب ولا يجوز عليه الغياب حين قال «لَآ أُحِبُّ ٱلْأٓفِلِينَ» (سورة الأنعام (76)).

وقد لفت نظري أن إثارة مسألة الإعجاز في وقتنا الراهن نهضت على أساس تاريخي وهو أن مركزية الثقافة العربية في صدر الإسلام هي التي حجبت النصوص التي عارضت القرآن وأثبتت أنه غير معجز وأن تحدي القرآن للعرب لم يكن تحديا صحيحا لاعتماده على الموازنة بين نصين كل منهما مختلف عن الآخر هما القرآن والشعر ليثبت تفوق القرآن. وأن هذا التحدي إن صح كان تحديا مرحليا لا يجوز تعميمه على كل الناس ولا على كل الأزمنة. فما يعجز عنه الإنسان في زمن، يجوز ألا يعجز عنه في زمن آخر. ولما تراخى الزمن رأى النظام أن القرآن ليس في حد ذاته معجزا وأن الله سبحانه صرف قوى البشر عن أن تأتي بمثله أو بشيء من مثله.

هذه الأسس التي نهض عليها شك الشاكين وبنوا عليها معرفتهم، لم تقدم البديل

واكتفت بالنقض بعد أن ظن أصحابها أنهم قد زعزعوا ثابتا من الثوابت. ومعلوم أن كل معرفة علمية لا تقدم بديلا موثوقا به تعد معرفة معيبة أو على الأقل ناقصة. ومن ثم يجوز لنا أن نسأل سؤالا مضادا وهو ما المقصود بالإعجاز لدى هؤلاء؟ هل المقصود تأكيد التفوق دون منازعة وهم يرفضون ذلك؟ إن هذا التفوق قد ثبت واستقر وتراخى به الزمن وأسس له تاريخا متواترا دخله منازلات فكرية ومبارزات عقدية نتجت عنها مؤلفات كبرى لها منطقها الوجيه وحجتها القوية، ومن هذه المؤلفات ما كتبه الجاحظ «نظم القرآن» وهو أحد أعلام المدرسة العقلية الاعتزالية التي حوربت حربا شديدة لاعتزازها بالعقل وحجته بوصفه أساس التكليف والمسؤولية. وما كتبه علم من أعلام مدرسة الاتباع وهو ابن قتيبة في مؤلفه «تأويل مشكل القرآن» وشفع الخطابي في القرن الرابع لما كتبه ابن قتيبة برسالته «بيان إعجاز القرآن» ثم المعتزلي الشهير في القرن ذاته أعني الرماني في رسالته «النكت في إعجاز القرآن» والكتاب العمدة الذي كتبه إمام الأشاعرة أبو بكر الباقلاني بعنوان «إعجاز القرآن» وكتبه الأخرى «التمهيد» و«الإنصاف» و«النكت في الانتصار لنقل القرآن» ولا يفوتني كتاب المغني للقاضي عبدالجبار المعتزلي وتواصلت المسيرة في اتجاه واحد لنصل إلى الشيخ عبدالقاهر الجرجاني وكتابه «دلائل الإعجاز» الذي بلور فيه نظرية النظم ولن أحدثك عن «أسرار البلاغة» ثم اقرأ إن شئت المقدمة التي كتبها الزمخشري ابن القرن السادس الهجري لكتابه «الكشاف» وهو عمدة من عمد كتب التفسير يتحدث فيها عن بلاغة القرآن وإعجاز لغته وما يحتاجه المفسر من عدة وعتاد من علوم العربية.

فقد استقر هذا التفوق للنص القرآني متواترا عبر القرون تناولته كل المدارس والاتجاهات العقلية والنقلية معا ومع الاختلاف الواسع بينهما، فقد اتفقت هذه الاتجاهات المتباينة على حقيقة القرآن وحقيقة مصدره وحقيقة تفوقه وإعجازه.

أما أن مركزية الثقافة العربية حجبت نصوصا ناوأت حقيقة الإعجاز، فيجدر بنا أن نوضح أمرا مهما وهو أن المجتمع المكي ووجهاءه من ذوي المال والسلطان لم تكن ثقافتهم كتابية ولم يعتدوا بالثقافة الكتابية اعتدادهم بالثقافة المروية وشخصية الرواي

ومكانته بينهم. وليس أدل على ما نقول إلا الشعر الذي لم يكن لهم علم أصح منه كما قال الفاروق عمر. فقد كان حفظ الشعر بالرواية وتلقيه بالإنشاد وإجازة الشعراء مبنية على استحسان المتلقين للشاعر. هؤلاء الناس قدروا البراعة في القول، كما قدروا الجمال في البيان والتصوير وتنوع الأساليب ورأوا أن تأثير الجميل من الشعر يتساوى مع تأثير الخمر والسحر والمرأة الفريدة الجمال. ومن ثم لم يحتكموا إلى نص مكتوب سلفا يلقيه الشاعر عليهم، ورأوا أن الشعر وحده يصنع التاريخ ويحفظ المجد ويخلد الذكر الحسن ومن هنا خافوا من شعراء الهجاء واستحسنوا المدح وشعراءه، واحتفلت القبيلة بشعرائها كما تحتفل بفرسانها.

في هذه البيئة بعث الرسول وهو منهم يعرف الشعر ويقدره، ويميز بين أساليبه، ويدرك أغواره كما يدرك مكانة الشاعر بينهم، وعندما هبط عليه جبريل للمرة الأولى في غار حراء، سمع منه ما لم يسمعه من قول ونال منه هذا السماع ما لم ينله منه سماع آخر مع علمه بكلام قومه، وبكلامه، وبكل ما سمعه من قبل. لم يكن القرآن القليل الذي جاء به جبريل للمرة الأولى مكتوبا ولم يكن الرسول بقارىء ولكنه كان مدركا ومقدرا لقيمة ما يسمع وعارفا باختلافه عن كل كلام وهذا الاختلاف لم يكن في المعاني والمقاصد بل كان أولا في البيان والنظم. وهذا ما وقعت به المعجزة في صورتها الأولى عند هؤلاء العرب المكيين. فقد أمر الله رسوله بأن يجهر بالقرآن لأهل مكة الذين تلقوه أيضا سماعا، فاختلفوا في قيمة ما يسمعون وفي نوعه وكيفيته واحتاروا في وصفه بالشعر أو السحر أو الكهانة أو أي كلام آخر من كلامهم واحتكموا إلى الوليد بن المغيرة ليفصل فيما اختلفوا فيه فأعلن رأيه في بيانه الشهير «إن له لحلاوة، وإن أصله لعذق، وإن فرعه لجناة. وما أنتم بقائلين من هذا شيئا. لا أعرف أنه باطل. وإن أقرب القول فيه لأن تقولوا: ساحر جاء بقول يفرق بين المرء وأبيه، وبين المرء وأخيه، وبين المرء وزوجه، وبين المرء وعشيرته».

هذا التحير والاضطراب الذي أصاب أهل مكة لم يكن مرده دقة التشريع وخفاء الدلالة، ولا الغيب ولا الأنباء التي خلت، بل كان مرده بيان القرآن ونظمه الذي اختلف عما عهدوا

من بيان ونظم.

ومع استمرار الوحي وتواتر نزول القرآن، ازداد التحدى وازداد أهل مكة عنادا ولم يستطيعوا أن يردوا هذا التحدي ولا أن يكشفوا عن أنفسهم ذل العجز فجاء النص القرآني ليحسم هذا العناد والمكابرة « قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا » (سورة الإسراء (88)).

ولم يكن من وكد القرآن أن يسفه من قدر الشعراء ليعلي من شأنه، ولكنه حين ذكر الشعراء، ذكرهم كما ذكر الكاهن والعراف في مجال تفنيد ادعاءات القوم ومن ثم لم تكن هناك منازلة بين القرآن والشعر ولا بين الرسول والشعراء. فالقرآن من واد، والشعر من واد مختلف. وقد جهر أهل مكة بذلك ولو أن القرآن وضع عبارته بجوار عبارة الشعراء لفاز أهل مكة بالسباق. وظلت لغة القرآن شاهدة على مصدرها وعلى صدق الرسالة والرسول، وظل باب التحدي مفتوحا لم يوصد. ولو نجح أحد من الناس أن يأتي بما يشبه القرآن، ما توانى عن شد أزره الكارهون والمعاندون الذين لم يستسلموا في كل عصر ولن يستسلموا مع سطوع الحجة عليهم.

أما مسألة أن الله صرف قوى عباده عن أن يأتوا بشيء يشبه القرآن، فهذا قول قد فصل فيه الجاحظ ردا على أستاذه إبراهيم بن سيار النظام على أساس أن الله تعالى من صفاته العدل فكيف يدعو عباده للتحدى ويسلب منهم قواهم؟ وكيف يحاسبهم على ما جعلهم عاجزين عنه؟ وانظر إن شئت ما كتبه المعتزلة عن مسألة العدل والتوحيد، بل وانظر ما كتبه أبو حيان التوحيدي.

وأما مسألة ربط القرآن بالشعر والموازنة بينهما، فلم يكن القرآن صاحبها. وكان الباقلاني إمام الأشاعرة أول من كتب في هذه المسألة. فقد رأى أن القرآن لا يدانيه نص بشري مهما علا. وفي رده على ملاحدة عصره الذين رأوا أن شعر العرب في الجاهلية يعلو على القرآن، أتي بمعلقة امريء القيس ونظر فيها وحللها ليصل في النهاية إلى تفاوت لغتها وبنيتها في مقابل تماسك لغة القرآن وبنيته. فقلل من شأن الشعر ليرفع شأن القرآن. والقرآن لم يكن

بحاجة إلى صنيعه هذا، ولو أنه درس هذه المعلقة في ذاتها ليتبين منها خصائص القول البياني العربي في أرفع صوره لكان أجدى ولكنا الآن بين نموذجين من خصائص البيان. الأول القرآن والثاني الشعر الجاهلي ولبنينا على هذا الفتح علما لدراسة الأساليب العربية منذ القرن الرابع الهجري. وخلاصة القول أن القرآن وبيانه سيظل مثار جدل وأن هذا الجدل ليس ابن اليوم بل هو قديم وستزداد حدته بقدر جرأة من هم خلو من العدة والعتاد. وأما الذين يبحثون عن المعرفة الحقة ويتوسلون إليها بوسائلها المعروفة، فالساحة مفتوحة أمامهم وننتظر منهم المزيد. وأختم بسؤال كيف يكون القرآن غير معجز وهو من عند الله الذي نص في محكم آياته على إعجاز كتابه.

الإعجاز بين الفطرة والعلم

لم تكن فكرة الإعجاز ابنة البيئة العربية وقت نزول القرآن ولم تكن أيضا جديدة على ثقافة هذه البيئة. فقد كانت معروفة لدى معتنقي اليهودية والمسيحية من العرب. والعلم بها كان علما تاريخيا متواترا. ولم يشغل العرب أنفسهم بصدقها أو كذبها أو بما يترتب على الإيمان بها من تبعات، إلى أن أصبحوا في موقع الصدارة ومقصد الخطاب الذي لم يصدقوا أن واحدا منهم يتلقاه وحيا وأنه مأمور بتبليغه لهم وأن هذا الخطاب يختلف عما يعرفون من أنواع الخطاب وأنه يدعوهم للإيمان به وأنه من عند الله، فإن طلبوا حجة أو برهانا على صدقه، فهو الحجة والبرهان والدليل. ومن ينكر كونه حجة وبرهانا، يقدم خطابا موازيا يكون أعلى حجة وبرهانا أو على الأقل يأتي بخطاب مثله.

إذن فمنطق المعجزة وقت البعثة منطق مباشر ومستمر لم يقتصر على فئة من الناس شهدوا المعجزة وقت حدوثها، بل ظل قائما على مواجهة المنكرين، وعلى التحاور معهم ودعوتهم للنزال القولي أو التسليم إن عجزوا. وقد أسفرت ساحة النزال عن عجز المنكرين أو الشاكين، كما أسفرت عن صدق هذا الخطاب الدال على مصدره العلوي وعلى نبوة محمد عليه الصلاة والسلام. ومدار هذا النزال هو مواجهة الخطاب بالخطاب في بيئة تفردت بالنبوغ في فن القول وخاصة الشعر وغيره من فنون القول البليغ.

ولم يكن إقرار هؤلاء العرب الأوائل بحجة القرآن صادرا عن دراسة أو عن علم ولا عن دراية بخصائص مستويات الخطاب في القرآن وفي الشعر الذي نبغوا فيه، ولكنهم كانوا يمتلكون حسا أدبيا فطريا أو ذوقا مدربا على التمييز بين القول العادي والقول الأدبي والقول المعجز. دل على ذلك الحكومات الشعرية التي كان يذخر بها سوق عكاظ وتقديرهم لقصائد كبار الشعراء دون غيرهم من الشعراء. ولكن هذا الذوق الفطري في التقدير والحكم والتفضيل لم يعد هو المعيار الوحيد ولا المسيطر بعد أن خرج القرآن من بيئة الوحي أو بيئته الأولى إلى بيئات مختلفة من حيث اللغة والثقافة والعلم والدين. ولم يعد القول بحجية

القرآن اعتمادا على كونه نصا متفردا في بيانه ونظمه، هو القول السائد أو الوحيد. فالمسلمون لم يعودوا عربا فقط بل صاروا عربا وغير عرب موزعين على جميع أنحاء الأرض، ولم تعد اللغة تعني عندهم معيارا للتميز أو العلو أو الإعجاز كما كانت عند العرب في بيئتهم الأولى، وليسوا مجبرين على التسليم ببلاغة اللغة التي جاء بها القرآن ولا على قبول العرب للقرآن اعتمادا على الذوق الفطري المدرب.

وفي هذه البيئات المتعددة والمتباينة، تعايش المسلمون مع غيرهم من ذوي الأديان الأخرى الكتابية أو غير الكتابية ونشأت الخلافات العقائدية والفكرية وصار كل فريق حريصا على إثبات صحة موقفه وتهافت موقف الآخر، ومن هنا لم يعد معيار قبول القول بالمعجزة وحده كافيا، وظهرت الحاجة إلى التفكير في كيفية فهم مسألة الإعجاز على أساس منهجي لا يعتمد على الإعجاز التاريخي ولا على الإعجاز البياني لفهم مسألة الإعجاز اعتمادا على الذوق الفطري الذي لا يصلح وحده معيارا للعلم أو التفاضل بين نص ونص أو كتاب وكتاب. وباتت الحاجة ماسة إلى رؤية علمية تؤسس لفهم مسألة الإعجاز فهما يضعها على مائدة العلم الإنساني ولا يحصرها في دائرة العرب أو المسلمين ولا في دائرة الإسلام وحده.

فالقرآن كتاب إلهي لم ينزل لقوم دون قوم ولم ينزل ليخاطب بيئة دون بيئة استجابة لظرف تاريخي معين ولكنه نزل ليكون خاتمة الكتب وخطابا لكل الناس على اختلاف بيئاتهم وأزمانهم. في ضوء هذا التوصيف لم تعد معجزته حجة محصورة في إطاره ولا في إطار من يؤمن به ولكنها مشروع للدراسة والتفكير يتناوله العربي وغير العربي والمؤمن به وغير المؤمن وكل ذي دين ومن لادين له. باختصار إنه موضوع للدرس العلمي يخرج عن إطار دوائر الدين والعرق والثقافة والجغرافيا.

لذا ينبغي دراسة هذه المعجزة في ذاتها وفي علاقاتها بغيرها وفي اقترانها بمعطيات البيئات الثقافية والاجتماعية. فالمعجزة في ذاتها هي حجة للرسول المكلف بالتبليغ ودليل على صدق علاقته بالله سبحانه مصدر الوحي وعلاقته بالوحي أيضا. ومن ثم كان ضروريا

مواجهة النخبة الأولى من العرب بها وعرضهم عليها وعرضها عليهم أيضا. وهنا لابد أن نشير أن هذه المعجزة لم تصل للناس وقت البعثة مرة واحدة ولا في ظرف قولي واحد، بل جاءتهم مفرقة مجزأة منسجمة مع المواقف والأحوال الخاصة والعامة ومع خفة الصراع وشدته «لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة. كذلك لنثبت به فؤادك ورتلناه ترتيلا». فكأن التحدي لم يكن مرة واحدة ولا في صورة واحدة ولا في ظرف واحد واستمر سنوات طويلة تمثل تقريبا سنوات اتصال الوحي والتبليغ إلى أن اكتمل القرآن نصا ورؤية ورسالة وفكرا في صورة هذا الخطاب الكامل الذي صار بين دفتي ما عرف بالمصحف ملكا لكل الناس ومادة ثرية للنقاش والبحث وهو ما تحقق حتى الآن فيما عرف بسيرة القرآن.

هذه المعجزة في ذاتها لم تكن مفصولة عن غيرها من المعجزات التي سبقتها ولم تكن مثلها. فإرادة الله شاءت أن يكون خطاب السماء للأرض خطابا تعاقبيا لا يلغي اللاحق منه السابق ولكنه يضيف إليه ويعدله ويتممه وهذا دليل على أن جوهر هذا الخطاب واحد وأن مصدره واحد وإن اختلفت وسائل الإقناع وإقامة الحجة والبرهان. فمعجزة موسى ومعجزة عيسى لم يكونا جزء من الكتاب المنزل ولا من جوهر التكليف ولكنهما كانا دليلين على صدق النبوة وصدق الرسالة وطلاقة قدرة المرسل سبحانه وتعالى. ووقوع هذه المعجزة أو تلك في حينها كان محكوما بوقت العرض وظرف المشاهدة الحسية وعدد المشاهدين من الحضور وقدرتهم على نقل ما شاهدوه إلى غيرهم من الناس. فموسى عليه السلام حين عرض عصاه عرضها في مشهد مهيب هو يوم الزينة أمام جمع عظيم من علية القوم وعامتهم وتجلت قدرة معجزته التأثيرية في وجدان هؤلاء الحضور وعقولهم وحواسهم، ثم انتهى المشهد وظلت الذاكرة محتفظة بقدرة العصا على التهام كل العصي الأخرى، ولم يتكرر العرض مرة أخرى. هذه المعجزة الحسية مهدت لموسى السبيل لإبلاغ دعوته وهي التوحيد وما يترتب عليه من البعث والنشور. أما معجزة القرآن فهي أساس التكليف وجوهره وهي عماد هذا الكتاب وهي حاضرة في كل حين وظرف وتمتلك قدرتها على إقامة الحجة على من يحاججها، كما أنها موضوع للدرس والتأمل لا يفرغ ولا ينتهي.

وتفسير هذه المعجزة ليس له وجه واحد ولا مدخل واحد ولا صورة واحدة. فهي قد أذهلت أوائل العرب عن أنفسهم وأقروا بها مهما كابروا أو اعترفوا بالحق معتمدين على ذوقهم البياني الذي صقلته تجارب السنين من ممارسة فنون القول. وهي نفسها التي صارت موضوعا للعلم مع ما تمتلكه من العلم فاختلف العلماء وهذا أمر منطقي في فهمها وتفسيرها

فالقول بالصرفة -وهو سبيل من سبل فهمها- كان وليد بيئة عقلية متوهجة تنظر إلى الموروث في شك وريبة من أجل تحريره ببيان زائفه من أصيله، كما نظرت بعين الشك إلى الشعر العربي الجاهلي وإلى مصادره ورواياته. هذا الشعر الذي يمثل الأولية اللغوية والأولية الأدبية وكيف صار مثالا يحتذى في الاحتجاج اللغوي والأدبي. هذه البيئة هي نفسها التي قدمت العقل على النص لإيمانها أن النص لن يبوح بما فيه إلا عن طريق العقل، الذي هو مدار التكليف والمسؤولية.

والقول بالصرفة لم يكن باعثه الشك في مصدر القرآن ولا فيمن تحمل أمانة التبليغ ولكن النظام ومن بعده الجاحظ رأى أن الله لم يرسل المعجزة إلا للتدليل على نبوة الرسل وأن المعجزة في ذاتها خرق للعادة وأن أحدا من البشر لا يقوى على الإتيان بمثلها لأنها من عند الله الذي يملك التصرف في قدرات مخلوقاته والتحكم فيها. وهذا الاتجاه في تلقي مسألة الإعجاز يؤمن أن المعجزة يمكن فهمها وفهم بنيتها والقوانين المتحكمة فيها ولا يمكن الإتيان بمثلها. فالله لم يرسل محمدا بالقرآن ليكون القرآن طلسما من الطلاسم، بل جاء القرآن للناس كافة بخطاب يستوعبه العامة منهم كما يستوعبه الخاصة.

فالقول بالصرفة كان نتاج حراك علمي شاركت فيه ثقافات كثيرة في زمن تفتحت فيه كل نوافذ المعرفة على حضارات العالم القديم في الهند ومصر والفرس واليونان والرومان. وبقدر ما كان هذا القول صادما ومثيرا للعواطف الدينية، كان دالا على حرية العقل في التفكير والتعبير واحترام النص القرآني موضع المحاججة والنقاش. ولو لا حض القرآن على التفكير واحترام العقل وتقدير مواقف الخصوم والمعارضين، ما استطاع أحد الجهر بالقول بالصرفة في هذا الزمن المبكر القرن الثاني الهجري.

وقد استمر القول بالصرفة على امتداد قرون طويلة ونشأت حولها سجالات فكرية مثلت اتجاهات متعارضة وهذا ما يغرينا بمناقشة هذا التفسير وتبيين مواطن الصواب والخطأ. وقد أدى القول بالصرفة إلى القول بالنظم. والسؤال هل يمكن استمرار هذا النهج في التفسير حتى الآن؟ فلم تعد قضية الإعجاز قضية دين أو إيمان ولكنها قضية فكرية ومن الأصوب أن تكون قضية فكرية بجوار كونها قضية دين وإيمان لنستطيع التواصل مع غيرنا المختلفين عنا في الدين والثقافة ورؤية الحياة. فالصرفة تفسير للإعجاز خارج نطاق اللغة والبلاغة وخارج نطاق الإيمان أو الكفر، والقول بالنظم تفسيرا للإعجاز قول ينطلق من اللغة داخل النص. فهل من سبيل آخر للقول بالإعجاز وتفسيره؟

الصرفة بحث خارج النص

اعتمدت كل رسالات السماء على حجة المعجزة وقت التبليغ، فهل سيظل الإنسان محتاجا إلى المعجزة حتى يؤمن أو يصدق نبوة الأنبياء أو رسالات السماء؟ فقد كان من مقتضيات النبوة إقامة الدليل والبرهان لإقناع المخاطبين بهذا الوافد الجديد الذي يحدثهم حديثا لم يعرفوه من قبل، ولكي يتمكن من استقطابهم لإحداث التغيير المنتظر على وجه الأرض فتتبدل الحياة كيفيا من الظلام إلى النور ومن الظلم إلى العدل ومن الفوضى إلى النظام ومن عبثية الوجود إلى غائية الحياة، ومن الإيمان بالشهود إلى الإيمان بالغيب.

فإذا كانت المعجزة ضرورية في وقتها لتحقيق كل هذه الغايات، فهل مازالت ضرورية الآن وغدا لتحقيق غاياتها وإنقاذ الإنسان والوجود كله من غايات مهلكة ومصائر صعبة؟ باختصار هل نستطيع الآن تجاهل قضية الإعجاز بعد أن حسمت وأدت وظيفتها في إقرار النبوة وتأكيد الوحي، ولم يعد على الإنسان الراغب في الطريق إلى الله إلا أن يسلكه على هدى من نصوص الوحي مقترنة بإعمال العقل الذي يفيد من تراث العلم والفكر والإيمان؟ وهل القول الجديد في المعجزة أو الإعجاز يستدعي التاريخ أو يستدعي نصوص القرآن كما هي محفوظة ليسائلها؟

هذه الأسئلة وغيرها لم تكن مطروحة على أهل مكة ولا أهل المدينة ولا أهل الجزيرة العربية وقت نزول القرآن منجما على امتداد ما يزيد على عشرين عاما. فالخلاف القائم آنئذ كان خلافا حول النبوة والمعجزة. أما الخلاف حول النبوة فقد كان متعلقا بشخصية محمد بوصفه واحدا من قريش أو من العرب وليس وجيها من وجهائهم ولا ذا سلطان ولا جاه ولا مال. وكان كل ما يتمتع به في نظرهم هو اعتدال خلقه واستقامة سيرته وعزوفه عن ملاهيهم ومنتدياتهم. وفي نظرهم أن النبوة إن كانت صحيحة، فينبغي أن تكون في شخصية وجيهة من الشخصيات المعروفة، وإن لم تكن ففي ملك من الملائكة يرسله الله إليهم.

وأما المعجزة، فقد عرفوها عن الأنبياء السابقين وأشهرهم موسى وعيسى عليهما

السلام. ومعجزة هذا أو ذاك معجزة مشاهدة مرئية خارقة للعادة والمألوف أجمع على رؤيتها والإقرار بها رواة التاريخ وما بقي من الكتب المقدسة. وأما معجزة محمد، فحولها كلام كثير لأنها ليست وقتية وليست كاملة وقت حدوثها ولكنها مجزأة متعاقبة على امتداد فترة الوحي، وليست بعيدة عما يعرفون من النماذج العليا من فنون الشعر. لذلك انحصر خلافهم حولها في مسألة بنية النص وصياغته وما يمتلكه من التأثير في المتلقي مهما يكن غير مؤمن به. ولم يتطرق السؤال عن طبيعة المعجزة خارج دائرة اللغة والصياغة والتأثير.

من هنا كان البحث عن سياق مختلف للمعجزة بحثا مشروعا لم يقف عند النص ولم يقف عند حدود النبوة، ولم يشأ أن يبني معرفته على أساس نقلي مهما تكن قوته، واتجه إلى الإفادة من ثمرات البحث الفلسفي والمنطقي في بيئة لم يكن لديها ما تثق فيه غير العقل هي بيئة المعتزلة التي وضعت أطرا حاكمة لحركة العقل في تلقي النص ومن هذه الأطر مبدأ العدل والتوحيد.

هذا المبدأ مبدأ فلسفي منطقي بامتياز يبحث عن معرفة الله بعيدا عن الموروث والمنقول ويتعامل مع اللغة بوصفها وعاء للفكر وليست الفكر في ذاته بما يسمح أن تكون موضوعا للتأويل، ويقبل النص في ضوء الصورة الذهنية التي كونها أوائل المعتزلة عن الله سبحانه وتعالى، فرأوا أن صفاته غير ذاته وأنه أزلي قديم لا يسبقه زمن ولا يجوز عليه الزمن وأنه عادل لا كعدل البشر وعالم لا كعلمهم وأنه لا يصدر منه إلا الخير وأن عدله يمنح الإنسان حرية الفعل وحرية الاختيار وأن هذا الفعل والاختيار لا يصحان إلا بالعلم الذي تقوم على أساسه الإرادة. فالصرفة تفسيرا للإعجاز هي قول خارج النص يقول به النظام ابن القرن الثاني الهجري «160 – 221» والنظام البصري – تلميذ أبي هذيل العلاف ومعاصر الخليل ابن أحمد وسيبويه – لم يكن يؤمن إلا بأصلين لا يتطرق إليهما الشك هما «القرآن والعقل» كما ذكر أحمد أمين في ضحى الإسلام، ولم يؤمن بما عرف بالإجماع وكان يشك كثيرا في رواة الحديث ورواياته.

والصرفة عند النظام كما وضحنا في موضع سابق بحث عقلي لا صلة له بمسألة الاعتقاد

ولا الإيمان أو الكفر. فهو يرى أن منكري الرسالة في زمنه كثيرون وأن الاستشهاد على إعجاز القرآن ببلاغة العرب وشعرهم ولغتهم، كمن يقنع نفسه بما هو مقتنع به.

والقول بالصرفة عنده محاولة منه للتدليل على أن وراء هذا الكتاب مصدرا علويا قادرا على أن يحفظ كتابه من عبث البشر ولو كان عبثهم على سبيل المعارضة وليس محاولة الإتيان بمثله. وفي رأيه أن سلوك هذا المنحى من التفكير يفتح الباب واسعا للحوار العقلي الحر الذي يفضي إلى الله ويهيئ العقل لقبول الرسالة والنبوة. فالله الذي وهب الإنسان حرية الفعل وبناه على العلم، لم يشأ أن يرد هذا العلم على خاطر الإنسان وتركه أمام معجزاته معترفا بعجزه ووهن قدرته ومحدودية علمه مهما اتسع «وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلۡعِلۡمِ إِلَّا قَلِيلٗا» (سورة الإسراء (85)).

ومع أن القول بالصرفة منذ القرن الهجري الثاني فتح الباب واسعا أمام البحث في مسألة وجوه إعجاز القرآن المتعددة، فقد شاءت الذهنية العربية والمسلمة أن تحصر الصرفة بالنظام وأن تصرفها عن مجالها العلمي والعقلي إلى مجال التكفير والطعن في العقائد فاتهمته في عقيدته، وشاءت هذه الذهنية أن تغطي بل أن تعتم على تاريخ القول بالصرفة بعد ذلك وتربطها بفريق واحد من المفكرين هم المعتزلة الذين هم موضع اتهامهم ورفضهم وذمهم.

والحقيقة التي لا مراء فيها أنه إذا كان النظام صاحب القول الأول بالصرفة تفسيرا لوجه من وجوه الإعجاز، فإن القول بالصرفة لم يتوقف وقال به كل الفرقاء من كل اتجاه: السنة والشيعة والمعتزلة والأشاعرة، ولم يخل قرن من القرون الهجرية من علم أو أكثر قال بالصرفة وجها من جوه إعجاز القرآن.

ويصعب علينا سرد كل الآراء والشخصيات التي اعتنقت القول بهذا الاتجاه في تفسير الإعجاز ويكفي أن نوجه القارىء المهتم إلى الكتاب الذي كتبه د. حسين نصار بعنوان «الصرفة» جامعا فيه كل الشخصيات ابتداء من النظام حتى الألوسي في القرن الثالث عشر الهجري. وقد أتفق كل هؤلاء على أن الصرفة وجه من وجوه الإعجاز.

ولا ينبغي التوقف عند النظام فقط بوصفه مبتدأ القول بالصرفة بل نقدم رأيا للخطابي وهو ممثل الاتجاه المحافظ لأهل السنة وآخر للشريف المرتضى ممثل أهل الشيعة ثم نختم كلامنا برأي إمام الحرمين.

فحمد بن محمد الخطابي (319-388هجرية) أحد أكبر من كتبوا عن إعجاز القرآن. في رسالته «بيان إعجاز القرآن» تكلم فيها عن وجوه إعجازه وتوقف عند القول بالصرفة وعرفها بأنها صرف الهمم عن المعارضة وإن كان مقدورا عليها. ثم شرح هذا التفسير بقوله لو أن الله أرسل نبيا لقوم من الناس وقال لهم آيتي أن أخرج يدي أو أن أمد رجلي ولا يقوى أحدكم أن يفعل ما أفعل، ولم يستطيعوا أن يفعل مثل ما يفعل وهم قادرون عليه لصحت معجزته وثبت عجزهم ولم يعجزوا لعارض ألم بهم بل لأن الله صرف هممهم عن مجاراته. فلا يهم حجم المعجزة أو مقدارها بل المهم هو قدرتها على التأثير والإقناع بالحجة والبرهان.

فالخطابي في القرن الرابع يعزف ما كان يعزفه النظام في القرن الثاني وهو أن الصرفة صرف الهمم مع قدرة الناس على الفعل. وما ذلك إلا لإرادة إلهية محضة، ومع ذلك لم يتهمه أحد بنقص في معتقده مثلما اتهموا النظام الذي آمن بأصلين لا يتطرق إليهما شك هما القرآن والعقل.

وأما الشريف المرتضى (355-436هجرية)، فلا تقل شهرته بالقول بالصرفة عن شهرة النظام. وقد ألف فيها كتابا أسماه «الموضح عن وجه إعجاز القرآن» وسع فيه القول في الصرفة غير أنه لم يصل إلينا وبقيت منه أقوال تدل على توجه الشريف الرضي في هذه المسألة. يقول: «إن الله سلب العرب العلوم التي لابد منها في المعارضة» ويقول: «إن الفرق بين السور القصيرة وأحسن كتابات العرب ليس واضحا لكل أحد، بالرغم من أن الفرق بين الجيد من كلام العرب والرديء واضح، وإذن فإن الله صرف العرب عن الإتيان بمثل القرآن».

فرأي الشريف الرضي أكثر خطورة من رأي النظام، لأنه يرى أن العرب كان لديهم

العلوم والمعارف التي تمكنهم من معارضة القرآن أو الإتيان بمثله لكن الله سلبها منهم. أي أن الله سبحانه سلبهم الأدوات التي تساعدهم على معارضة القرآن، فأصبحوا عاجزين. فالعرب لم يتمكنوا من أدوات التحدي وقد عرفوها من قبل ولكنها وقت الحاجة إليها لم يجدوها بعد أن سلبها الله منهم.

وأما الجزء الثاني من رأيه فيقرر أن القرآن ليس مستوى واحدا من حيث البيان البلاغي فهو متفاوت البنيان ويتجلى هذا التفاوت كما يرى المرتضى في السور القصيرة التي لا يبدو فيها ما يجعلها تمتاز عن أحسن كتابات العرب مع وضوح الفرق بين الجيد والرديء من كلام العرب. وعدم وضوح امتيازها عن أحسن كتابات العرب مرده إلى الصرفة وليس إلى نظمها في ذاتها وأنها كتابات مثل كتاباتهم تتفاوت من حيث الجودة والرداءة.

والفرق الكبير بين قول النظام بالصرفة وقول المرتضى أن النظام بنى قوله بالصرفة على أساس مبدأ العدل والتوحيد وكان يواجه بهذا القول فريقا من الناس الذين ينكرون النبوة والمعجزات. أما المرتضى فقوله مبني على تفاوت الصياغة في القرآن وعلى عجز العرب عجزا خارجا عن إرادتهم. فقد سلب الله علومهم منهم وقت الحاجة إليها. ونشعر في كلام المرتضى بحضور التأثير الأشعري الذي يؤكد أن فعل الإنسان ليس من صنعه وليس مجبرا عليه بل هو كسب. فالله يخلق القدرة في الإنسان حين يهم بالفعل ليختار ما يريد أن يفعل. فالقدرة لله والفعل للإنسان. ولعلنا نلحظ أن القول بالصرفة في القرن الثاني انتهى إلى نهاية بعيدة عند المرتضى في القرن الرابع والخامس الهجريين وأساسها هو النظر إلى النص من خارجه وليس اعتمادا على بيانه ونظمه.

أما الإمام الجويني (419-478هجرية) إمام الحرمين فقد صرف النظر تماما عن القول بفصاحة القرآن ونظمه دليلا على إعجازه ليؤكد أن الصرفة هي القول الوحيد لتفسير الإعجاز. قال: «فليعلم المشتهي لك أن من رام أن يثبت إعجاز القرآن بأنه في جزالته خارق للعادة، مجاوز في الفصاحة لأقدر البلغاء واللسن والفصحاء، فقد حاد عن مدرك الحق» ثم يفسر رأيه هذا بالقول بأن من تأمل كلام العرب في نظمها ونثرها لم يتحقق عنده انتهاء جزالة

القرآن إلى حد الخروج عن العادة في الزيادة على كلام الفصحاء. ومن تكلف إثبات ذلك فقد تكلف شططا وظن غلطا. ولو ظهرت زيادة في مرقى القرآن عن رتب الكلام، فليس فيه مقنع. فإنه قد يبقى في بعض الأعصار رجل تفرد في شعر أو نثر لا يدرك شأوه. وقلما يخلو عصر من مبرز لا يوازى في فنه. ولا يثبت الإعجاز بمثل ذلك.

ينص الجويني على أن التماس سر إعجاز القرآن ليس في فصاحته أو في "جزالته" وأن هذه الجزالة ليست خارقة للعادة، وأن بيان القرآن ليس مجاوزا لأقدر البلغاء واللسن والفصحاء وأن من يقول بذلك يحيد عن الحق. ثم يستعين بالتاريخ الأدبي دون أن يحدد عصرا من عصوره ليؤكد رأيه فنثر العرب ونظمها عبر العصور يتضمن نماذج بيانية راقية فلا يخلو عصر من مبرز لا يوازى في فنه، أو رجل تفرد في شعر أو نثر لا يدرك شأوه، وأن من يطلب سر الإعجاز في الفصاحة والبيان قد ضل ضلالا بعيدا ولا يثبت الإعجاز بمثل ذلك. ولكن الجويني لم يحدد مفهوم الصرفة هل هي الصرفة التي قال بها النظام أو التي قال بها الشريف المرتضى، واكتفى بترسيخ نواة رأيه وهي أن لغة القرآن ليست خارقة للعادة تمهيدا للقول بأنه معجز بسبب مصدره العلوي.

ومما سبق نصل إلى أن القول بالصرفة تفسيرا لإعجاز القرآن منذ بدأ في القرن الثاني الهجري لم يتوقف وأعتقد أنه لن يتوقف، وأن من مشوا في هذا المسار كانوا من الفرقاء من المعتزلة والشيعة والسنة والأشاعرة على اختلاف التوجهات داخل كل فريق. كما أن القول بالصرفة إذا كان قد ترك النظر إلى صياغة القرآن وبيانه وركز على المصدر الإلهي، فإنه قد شحذ الهمم في الاتجاه المقابل وهو لغة القرآن لينشط فرقاء جدد بحثوا عن الإعجاز في داخل النص وقدموا إنجازات متفاوتة من حيث المنهج والنتائج.

الصرفة والنظر المضاد

مع أهمية القول بالصرفة تفسيرا لإعجاز القرآن، فإنه لم يكن واحدا عند كل من قال به، ولم تكن مصادره واحدة كما بينا في المقالة السابقة. والقول بالصرفة لم يقترب حقيقة من تفسير مسألة الإعجاز وهي مسألة مختلف عليها عند المؤمنين بالقرآن، وعند غير المؤمنين به. فمن رد إعجاز القرآن إلى مصدره، لم يقل أكثر مما قال القرآن عن نفسه « كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓا۟ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ » (سورة ص (29)). و« إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ » (سورة يوسف (2)). واكتفي بأنه من عند الله ولم يفسر وجها من وجوه إعجازه. فالله سبحانه حين أنزل القرآن للناس لم يكن حجة لنبيه مثل حجة العصا لموسى أو الطب لعيسى، نقصد لم يكن حجة وقتية شهدها فريق من الناس وصارت شهادتهم برهانا عليها وتواتر القول بها عبر النقل والسماع. ولكن القرآن الذي نزل منجما خاطب الناس الشهود بكونه معجزة وحرض من ينكر على أن يأتي بشيء من مثله. ولما اكتمل نزول القرآن وصار بين دفتي المصحف المعروف لم تزل حجته بزوال الشهود من الناس، بل اكتملت وصارت مجالا للبحث الذي يبتغي الفهم كما يدعو القرآن نفسه الناس جميعا لتدبر آياته، وأولي الألباب للتذكر وأن هذا القرآن عربي. لذا فالقول بالصرفة ليس كافيا لتوضيح المراد وهو فهم هذا القرآن وتدبره.

ولم يكن قول النظام بالصرفة إلا قولا محرضا على التفكير والبحث والتأويل وداعيا إلى مزيد من تعدد الآراء. فقد نشأت حوله أقوال بالصرفة كما فهمها، وأقوال أخرى متباينة معه. ومن هذه الأقوال، قول الإمام الجويني إمام الحرمين الذي أعلن القول بالصرفة قولا واحدا رافضا القول بغيره. فمن يقل بفصاحة القرآن أو نظمه، قد ضل ضلالا بعيدا على حد قوله لأن القرآن من هذه الجهة يشبه أقوال كثير من الفصحاء والبلغاء، وأن البلاغة في كل عصر متغيرة متفاوتة ولا يخلو عصر من العصور من بليغ مبرز لا يوازى في فنه. وربما كان الجويني يسعى إلى نفي علو القرآن عن مدارك الناس وأفهامهم. وما نزل القرآن إلا ليصل

إليهم. لذا فحجته لا تكون في بيانه، بل في مصدره العلوي الذي تشهد به كل آياته.

فالقول بالصرفة في تقديري بحث في المطلق. والعلم يصعب عليه البحث في المطلق والماهيات. لذا كان الجاحظ صاحب الفضل في توجيه دفة البحث في إعجاز القرآن إلى وجهة علمية قوامها اللغة وميدانها مجمل القرآن كله مستفيدا من علمه باللغة العربية وأساليبها في التعبير، ومن علمه بأشعار العرب وخطبها، ومن طرائق تعبيرهم في المحافل والمنتديات يؤكد ذلك كتابه البيان والتبيين، كما أفاد من اطلاعه على الثقافة المنقولة من الفرس والهند واليونان وغيرهم.

وكما قلت، كان قول النظام بالصرفة قولا تحريضيا وجدنا آثاره في قول الجاحظ: إن القرآن معجز بنظمه. فقد سرى هذا القول عبر القرون الرابع والخامس والسادس ومثل اتجاها كبيرا سواء على مستوى النقد والبلاغة، أو على مستوى التفسير ونعني هنا تفسير القرآن.

ونحاول أن نقف في هذه المقالة والمقالة التي تليها عند هذه المقولة وكيف تكونت حولها أبحاث مفسري الإعجاز وكيف استوت هذه المقولة لتكون أهم نظرية لفهم النص سواء أكان شعرا أم قرآنا، أعني نظرية النظم عند عبد القاهر الجرجاني وكيف أفاد منها الزمخشري في تفسير «الكشاف» وفي نموذج كتبه مفسرا سورة «الكوثر» وحدها للتدليل على إعجاز القرآن من خلال نظرية النظم أو النظم كما قال الجاحظ.

لم يكن الجاحظ غافلا عن الجدل الدائر في أوساط المعتزلة عن حقيقة القرآن. هذا الجدل الذي كانت الصرفة إحدى نتائجه على نحو ما بيناه عند النظام. وكان للجاحظ موقف معلن من مسألة الصرفة التي لم ينكرها ولم ينكر أن القرآن معجز بـ«نظمه البديع». هذا الجمع بين القولين المتقابلين جر عليه اتهامات كثيرة وشكوكا في معتقده مما يستدعينا لتوضيح هذه المسألة.

كان الجاحظ مثل كل المعتزلة مشغولا بمسألة حرية الفعل وهي التي كشفت عن موقفين: الأول أن الإنسان مسير عند أهل السنة، والثاني أنه مخير كما يرى أهل الاعتزال.

وكان من رأي الجاحظ أن الإنسان «مسخر» وقد جمع هذا المصطلح بين التسيير والتخيير ويوضح الجاحظ مفهوم التسخير. فأفعال الإنسان في ظاهرها تشير إلى أنه مخير والدليل رضاه عنها وسعيه إليها وإتيانها بمحض إرادته. إنه يختار أسماء ولده، ويختار نوع عمله، والبقعة التي يسكن فيها ونوع الحياة التي يعيشها، وقد لا يعجب اختياره الآخرين. قد يختار أقبح الأسماء وأحط المهن، وأردأ الأماكن، وأخشن أنواع العيش، ومع ذلك تراه معجبا باختياره فخورا به سعيدا باهتدائه إليه والسبب اعتقاده أن ذلك محض اختياره، على حين أن ذلك في الحقيقة هو ما سخره الله له، ويسره إليه، وحببه فيه.

ويبرهن الجاحظ على صحة رأيه بأن هذا «التسخير» للخلق إنما كان لمصلحتهم. وما كانت مصلحتهم تتم على أحسن الوجوه لو أن كل إنسان قد ترك لاختياره.. ولنا أن نتصور كيف كانت تكون حياة الناس لو أن كل إنسان اختار لنفسه ولولده أحسن الأسماء، واختار أرفع المهن، وحرص على أن يسكن أخصب البقاع وأحسنها، وأن يمارس أكثر ألوان العيش ترفا؟ ومن الذي يقوم بأدنى أدنى الحرف؟ ثم من يعمر البقاع الصعبة القاسية، إذا كان الجميع سينصرفون إلى ما اختاروه من الأماكن الخصبة السهلة؟

هذا التسخير الذي يتضمن اختيار الإنسان أفعاله ورضاه أو سخطه عليها وسعيه إليها أو تراخيه عنها، يشير إلى أن علم الإنسان مهما اتسع محدود، وأنه في الحقيقة ميسر لما خلق له، وأن علم الله أشمل من علمه، وهنا تلتقي الصرفة مع التسخير وتقترن به. فالقول بالصرفة جاء مقرونا بالقول بالتسخير عند الجاحظ، ولم يكن مقرونا بالقول في الإعجاز. يقول الجاحظ عن الصرفة في تفسير موت سليمان: «ولولا الصرفة التي يلقيها الله تعالى على قلب من أحب، ولولا أن الله يقدر على أن يشغل الأوهام كيف يشاء، ويذكر بما يشاء، وينسي ما يشاء، لما اجتمع أهل داره وقصره(سليمان) وخاصته ومن يخدمونه من الجن والإنس والشياطين على الإطباق بأنه حي». فالصرفة عند الجاحظ تعدت مجرد الانصراف عن معارضة القرآن إلى الدلالة على نوع من توجيه الله لعباده، أو سلبهم القدرة على علم شيء أو عمله من أجل مصلحتهم، تماما كما كان التسخير توجيها لهم إلى عمل شيء أو

اختياره. على حد تعبير عبدالحكيم راضي في تقديمه لكتاب الحيوان.

هذا الفكر العقلي الراقي حول الصرفة والتسخير وفعل الإنسان، كان دفاعا عن القرآن أيضا وعن العقيدة، وهذا ما دفع الجاحظ للقول بأن «المعاني مطروحة في الطريق، يعرفها العجمي والعربي والبدوي والقروي والمدني. وإنما الشأن في إقامة الوزن وتخير اللفظ وكثرة الماء، وفي صحة الطبع وجودة السبك. فإنما الشعر صناعة، وضرب من النسج، وجنس من التصوير».

فالمعاني التي يقصدها الجاحظ هي المادة الأولية المتاحة في كل زمن وفي كل مكان وهي وحدها لا تصنع أدبا ولا تفرق من حيث القيمة بين نص ونص ولا تضفي عليه أية مزية، ولا تحقق لصاحبها تميزا، ولا تمنحه مكانة لمجرد القول بها. هذه المادة الأولية قد تكون متشابهة بين أناس وأناس ومنها ما هو مشترك عام بين البشر على مدى الأزمان. فالحق والخير والجمال والصواب والخطأ والثواب والعقاب والجنة والنار، وغيرها من المعاني تمثل مشتركا عاما نجدها في الكتب السماوية كما نجدها أو نجد بعضها في كتب الديانات الوضعية، ولكن وجودها في حد ذاته لا يعطى أولوية لكتاب على كتاب، وما يفرق في حالة القرآن هو «النظم البديع» بالإضافة إلى ما يحتويه من علوم الغيب والشهادة. وقد تحدث الجاحظ هنا عن الشعر والمعاني وتفاوت قصائد الشعراء من حيث القيمة على أساس قدرة المبدع على الصياغة والتصوير «فإنما الشعر صناعة، وضرب من النسج، وجنس من التصوير» وليس على أساس المعاني المطروحة في الطريق.

فالشعر صناعة لغوية، مفرداته ونظامه اللغوي من معين اللغة بوصفها أداة عامة يتوسل بها كل الناس، وله لغته الخاصة التي هي «ضرب من النسج» يخص كل شاعر يكشف به عن قدرته على اكتشاف القدرات الكامنة في نظام لغته، كما أن هذه اللغة «جنس من التصوير. فالشعر كما يراه الجاحظ يسير في دربين: التركيبي، والدلالي، وفيهما يكمن الإيقاع. غير أن هذه الطبيعة الخاصة بالشعر تصله بغيره من الفنون كالرسم والموسيقي والتشكيل بحيث يتجلى الشعر بين فنون كثيرة ومماثلة.

هذا الفهم المبكر لطبيعة الشعر الجمالية، قد وعى من جانب آخر، مبدأ النص الذي يتضمن كل مقومات النص ومنها التأليف والنظم، وهذا ما اعتمد عليه الجاحظ في قوله بـ«النظم البديع» تفسيرا لإعجاز القرآن. هذا التأسيس الذي وضعه الجاحظ في القرن الثالث انطلق منه الرماني والباقلاني، وبلوره على نحو نظرية ذات أسس نحوية وجمالية، عبد القاهر الجرجاني.

فالرماني في رسالته «النكت في إعجاز القرآن» يرى أن البلاغة: ثلاث طبقات: منها ما هو في أعلى طبقة، ومنها ما هو في أدنى طبقة، ومنها ما هو في الوسائط بين أعلى طبقة وأدنى طبقة. فما كان في أعلاها فهو معجز وهو بلاغة القرآن، وما كان منها دون ذلك فهو ممكن كبلاغة البلغاء من الناس» وأما البلاغة فهي «إيصال المعنى إلى القلب في أحسن صورة من اللفظ» وتعريفه يركز على جانبين: المعنى، والصورة أو اللفظ. والمقصود هنا باللفظ هو التراكيب التي تتجلى فيها المعاني بحيث تتواءم مع السياق العام للكلام. ونشير هنا أن الرماني يرى أن الكلام ذو مستويات تبدأ بالأعلى وتنهي بالأدنى. وكأن هذه المستويات أنماط معلومة استقر عليها المنشئون والمتلقون وهذا ما جعله يضع القرآن في الطبقة العليا بعيدا عن أية مماثلة أو منازعة. هذا التفكير البلاغي جعله يرى أن كل القرآن من حيث الصياغة والأسلوب في مستوى واحد، مع أن القرآن نص طويل، متعدد السياقات، متعدد الأغراض، وهذا ما يدعو إلى القول بالتفاوت بين سور هذا الكتاب من حيث النظم ومن حيث التأثير في المتلقي. فسورة «الكوثر» ليست هي سورة «ص» مثلا أو «الرحمن» ولكننا مع ذلك نلحظ أن البذرة التي ألقاها الجاحظ في تربة الدرس البلاغي لم تمت. فالجاحظ في بيانه السابق لا ينكر التفاوت بين المبدعين، ولا بين نصوص المبدع الواحد، ولا بين نصوص هذا أو ذاك من الشعراء ممن يقولون في موضوع واحد كوصف الخمر أو الخيل مثلا.

ولكن هذا التفاوت رفضه الباقلاني بعد أن قبل القول بنظم القرآن تفسيرا لإعجازه، فالقرآن على الرغم من طوله ليس متفاوتا بل هو على نمط واحد من الجودة والسمو على

اختلاف المقامات القول وتعدد الأساليب. فمن مظاهر إعجاز هذا النظم عنده أنه قد ورد على غير المعهود من نظم كلام العرب وألوانه المعروفة في الشعر والنثر. وهذا ما دعاه إلى لزوم مالا يلزم وهو إثبات فساد النظم في قصيدتين من عيون الشعر إحداهما لامرىء القيس والثانية للبحتري. لقد هدم الأساس البياني الذي انطلقت منه مسألة الإعجاز والتحدي حين أخرج شعر العرب وهو المعيار من دائرة النماذج التي يقاس عليها. ولم يكتف الباقلاني بذلك بل أنكر أن تقاس بلاغة القرآن ببلاغة العرب أو البشر كما عرفناها وهو بذلك جعل مسألة المعجزة عصية على الفهم، خارجة عن نطاقها الذي أتت من أجله وهو أنها دالة على نبوة النبي من جهة، وأنها يمكن فهمها والتواصل معها من جهة ثانية. فالقرآن جاء للناس كافة يحمل رسالة مركبة من الاعتقاد والأخلاق. فإن تضمنت معجزته جمالا في ذاتها، فلا قيمة له إن لم يتح للإنسان فهمها وسبر أغوارها. كل ذلك لم يفطن إليه البلاقلاني وكأنه أضاع نيته الحسنة بوسائله غير الحسنة.

الإعجاز بين مفارقتين

بنى الجاحظ موقفه من قول النظام بالصرفة على أساس عقلي محض، وهو حرية الفعل. فلم يكن حريصا على نفي قدرة الله وإخراجها من عالم البشر، ولم يكن نافيا لمسؤولية الإنسان عن فعله بحيث يجعل وجوده سدى أو عابرا بلا أثر. لقد كان واعيا بمبدأ المسؤولية التي تؤسس فكرة الحرية بمعناها الاجتماعي والفلسفي وما يترتب عليها من حساب في الدنيا والآخرة. وتجلى هذا الوعي في قوله بالتسخير الذي يجعل علم الله شاملا وعابرا للأزمان وحواجز المكان « عَٰلِمِ ٱلۡغَيۡبِۖ لَا يَعۡزُبُ عَنۡهُ مِثۡقَالُ ذَرَّةٖ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَآ أَصۡغَرُ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكۡبَرُ إِلَّا فِي كِتَٰبٖ مُّبِينٖ » (سورة سبأ (3)). كما لا يحرم الإنسان من إتيان ما يستطيع من الأفعال.

ومن ثم ارتبط القول بالتسخير عند الجاحظ بحرية الفعل، قبل أن يرتبط بمسألة الإعجاز كما بينا في المقال السابق «الصرفة والبحث المضاد» وجاء القول بالتسخير مفسرا لقوله بالصرفة التي انتهت عنده إلى القول بأن القرآن معجز بنظمه البديع.

ولأن الجاحظ كان في صدارة من يدافعون عن العروبة بوصفها ثقافة وعن القرآن بوصفه عقيدة وأخلاق، جاء الشعر على قائمة اهتماماته العلمية، كما جاءت الفنون الأدبية الأخرى إلى درجة أنه عد الشعر العربي معجزا بالنسبة للأمم الأخرى وأنه إذا ترجم بطل هذا المعجز. وانتهي إلى مقولته الشهير عن المعاني المطروحة في الطريق ليؤكد مبدأين مهمين كانا أساسين في فهم القول بنظم القرآن وتفسيره وهما: مبدأ المتكلم وحضوره، ومبدأ النص والمتلقي. فأما المبدأ الأول فواضح حين صرف الأنظار عن المعنى بوصفه مشتركا إنسانيا عاما إلى خصوصية المعنى التي لا تتحقق إلا على يد المتكلم وما يمتلك من قدرات، فالشأن كما يقول في إقامة الوزن وتخير اللفظ وكثرة الماء، وفي صحة الطبع وجودة السبك» وأما المبدأ الثاني فواضح حين أكد طبيعة الشعر في الصياغة والتصوير وعقد بينه وبين الفنون الأخرى نسبا قويا

ويلتقي النظم بهذين المبدأين من حيث إن النظم تركيب دلالي متميز. فاللغة- بمفرداتها- نظام من العلامات يمكن أن يتساوى من حيث ما يدل مع غيره من نظم العلامات الأخرى، وتتميز علامات هذا النظام اللغوي بما يمكن أن ينشأ بين مفرداتها من علاقات تكون جملا وبما يمكن أن ينشأ بين هذه الجمل من علاقات أكبر تكون نصا أو نصوصا متنوعة ومتعددة طبقا لشروط إنتاج الخطاب وهي شروط ذاتية تتعلق بالمنشيء وشروط نظامية تتعلق بكفاءة النظام اللغوي وشروط اجتماعية ثقافية تتعلق بالبنية الثقافية والاجتماعية في كل مجتمع حسب مقتضيات كل عصر. فالجاحظ حينما أقر هذين المبدأين، وضع مفهوما للنظم يعتمد على قدرة المتكلم، من جهة، وعلى كفاءة النظام اللغوي من جهة أخرى. وهو بذلك يؤسس نصوصية النص وتعدد النصوص وتنوعها وتفاوت مستوياتها من نص إلى نص، ومن متكلم إلى متكلم طبقا لوظيفة كل نص وسياقه المقامي.

هذا الوعي النقدي الكبير عند الجاحظ بمفهوم النظم جعله يؤكد رؤيته للنص القرآني بأنه معجز بنظمه البديع المرتبط بمقتضيات النظام اللغوي، وبسياقات التلقي والتأويل، ولكن هذا النص القرآني مع ذلك مفارق لما عداه من نصوص. يقول الجاحظ في نص من نصوصه المبعثرة في كتبه ورسائله: «وفرق ما بين نظم سائر الكلام وتأليفه. فليس يعرف فروق النظر، واختلاف البحث، إلا من عرف القصيد من الرجز والمزاوج من المنثور والخطب من الرسائل، وحتى يعرف العجز العارض الذي يجوز ارتفاعه من العجز الذي هو صفة في الذات، فاذا عرف صنوف التأليف، عرف مباينة نظم القرآن لسائر الكلام» رسالة العثمانية ص 16.

فالجاحظ مع قوله بالنظم تعليلا لإعجاز لغة القرآن، واستغلاله في فهم لغة الشعر وتحديد خاصيته النوعية، لا يسوى بين لغة الشعر ولغة القرآن، أو بين خصائص كل منهما، فيظل الشعر فنا لغويا تصويريا ذا تقاليد واضحة، ويظل القرآن نصا أدبيا راقيا لا يدانيه شعر أو نثر آخر. وإن كان هذا لا يمنع من التشابه في بعض الحالات، ويؤكد مفارقة القرآن لما

عرفته العرب من أنواع أدبية، على الرغم من أن القرآن الكريم قد اتبع في صياغته للمجازات أفضل أساليب لغة العرب ولم يعتمد الضعيف وأن هذه المجازات ليست إلا تراثا شعريا شاع وانتشر في لغة العرب فأثراها. من هنا، كان مدخل الجاحظ للقول بمبدأ المفارقة. هذا المبدأ الذي نماه الباقلاني وتوسع فيه.

إن مبدأ المفارقة -عند الجاحظ- تأسس في ظل إدراك الفروق النوعية بين ألوان التعبير الأدبية عند العرب، بحيث اختلف القصيد عن الرجز، والخطب عن الرسائل. وهو اختلاف يرتد إلى طاقات كل لون وتقاليده. إذ يمكن القول إنه على الرغم من اشتراك هذه الألوان التعبيرية في بعض السمات -مثل أنها فنون أدبية لغوية وذات إيقاع مختلف- فإن كل لون يفارق الآخر فالقصيدة تفارق الرجز، والخطبة تختلف عن الرسالة وتتبدى هذه المفارقة أو الاختلاف في البناء والصياغة اللغوية والجمهور. فالمفارقة إذن قائمة بين هذه الألوان، ولا تقلل من قيمة أي لون أدبي. ومن هذا رأى الجاحظ أن القرآن يفارق بنظمه نظم سائر الكلام وتأليفه مما عرفته العرب، مفارقة لا تقلل من قيمة أي لون من ألوان التعبير الأدبية عندهم، بل تكشف عن خصائص الأسلوب القرآني وتؤسس للبلاغة المفارقة في مواجهة طرق الصياغة الأدبية الأخرى. ولم يكن الجاحظ في حاجة لأن ينفى الشعر ويزدريه ليعلي من شأن القرآن، ولا أن يفصل القرآن عن أساليب لغة العرب وتقاليدهم كما فعل الباقلاني بل على العكس، كما يقول لن يعرف الفرق الواضح بين النظم القرآني، ونظم سائر الكلام إلا من «عرف صنوف التأليف» وهذا فرق جوهري بين قول الجاحظ بالمفارقة وقول الباقلاني بالمفارقة.

ولكي نفهم المفارقة كما قدمها الباقلاني، علينا أن نفهم مراده من النظم. فالجاحظ قال بالنظم وامتد تأثير قوله هذا كما قلنا قبل ذلك إلى كل من أتى بعده. ومن هؤلاء الباقلاني الذي كتب كتابه المعروف «إعجاز القرآن» دفاعا عن القرآن بنفي الشبهات المثارة حوله، وترسيخ معنى الإعجاز كما يراه. ولأن الباقلاني كان أكبر متكلمي عصره، فقد اعتمد على أسلوب الجدل الذي يفند حجج الخصوم بقصد نفيها وكشف تهافتها، وظن أنه وحده عالم

عصره وأن من سبقه من العلماء لم يؤدوا ما عليهم من الواجب وقصروا في التماس الأدوات والمعارف، ولم يمنعه هذا من لمز المختلفين عنه في الاتجاه والمذهب ومن هؤلاء الجاحظ لأنه معتزلي ولأنه ممن أسسوا قولهم بإعجاز القرآن في نظمه على البلاغة المستمدة من تقاليد العرب في شعرهم وفنونهم الأدبية وامتد رفضه للجاحظ إلى الرماني للعلة نفسها وهي الاعتزال والبلاغة وكذا الخطابي الذي رأى أن بلاغة القرآن تتضمن النماذج الثلاثة وهي الراقية والمتوسطة والعادية وذلك طبقا لسياقات القول واختلاف طبيعة المخاطبين.

ومع ذلك فقد لجأ الباقلاني للقول بأن إعجاز القرآن مبني على نظمه ونفى تماما مسألة التفاوت في نظمه وأنه نظم مفارق لكل ما عرفته العرب والبشرية. وأكد أن هذا النظم واقع في طريقة صياغة اللغة وأنه نظام دال على مصدره وهو الله كما أن نظام الوجود دال على خالقه: إذ يذكر في «التمهيد» أن «ليس الإعجاز في نفس الحروف، وإنما هو في نظمها وإحكام وصفها، وكونها على وزن ما أتى به النبي، وليس نظمها أكثر من وجودها متقدمة ومتأخرة ومترتبة في الوجود، وليس لها نظم سواها وهو كتتابع الحركات إلى السماء، ووجود بعضها قبل بعض ووجود بعضها بعد بعض»

ويتجه الباقلاني إلى مجال آخر، يكشف عن طبيعة النظم ويوضحه، فهو يربط بين نظم الحروف بتقديمها وتأخيرها وترتيبها في الوجود وبين تتابع الحركات إلى السماء، أي أنه يربط بين نظامين دالين النظام الأول: هو النظام اللغوي. والثاني هو النظام الطبيعي الفيزيقي. وهما نظامان دالان من حيث إن كلا منهما يعد طريقا عند الباقلاني والأشاعرة للدلالة على وجود الله ووحدانيته. فالقرآن من حيث هو بناء لغوى منظم على نحو متميز دليل على وجود قدرة عليا وراءه، تفوق قدرة البشر، هي الله. والعالم الطبيعي بأشيائه ومواده، وكثرته المردودة إلى كل تركيبي منظم، دليل على وجود الله. ويمكن أن نلحظ ارتباط هذين النظامين الدالين: العالم واللغة عند الأشاعرة مما قدمه المحاسبي ت 243 هـ الذي يعده الأشاعرة أساس مدرستهم. فالأدلة عنده دليلان: عيان ظاهر، وخبر قاهر: الأول هو العالم، والثاني هو القرآن والسنة، ولا يعدان دليلين ألا بالعقل الذي يضفي عليهما القيمة الدلالية.

ومن هذا الربط بين النظامين يمكن أن نقول إن الباقلاني قد كشف عن فهمه لفكرة النظم باعتبارها مصطلحا دالا على بنية أسلوبية معينة كما هو دال على وجود الله وقدرته وإن كان لم يفصل جوانب هذه البنية التفصيل الذي يفضي به إلى تأسيس بلاغة خاصة بالنص القرآني. ومن اللافت للنظر أن الباقلاني حينما رد علة العالم الطبيعي إلى النظام، والنظام إلى منظم، كان بذلك يتوازى مع ما طرحه في موضع آخر، حينما أضاف النظم إلى المتكلم فإذا كان العالم الطبيعي يخضع لمبدأ النظام المردود إلى منظم وأن هذا العالم يتساوى من حيث الدلالة، مع النظم من حيث هو دال على قدرة الله في كتابه العزيز، فإن النظم لا ينشأ من فراغ -على المستوى الإبداعي- إذ لابد له من ناظم أو مبدع، وهذا ما أشار إليه الباقلاني في حديثه عن شعر أبي نواس إذ يقول «وكذلك تجد لأبي نواس من بهجة اللفظ ودقيق المعنى، ما يتميز فيه أهل الفضل، ويقدمه الشطار والظراف على كل شاعر، ويرون لنظمه روعة لا يرونها لنظم غيره».

ومع إقراره بدور المبدع في نظمه أو أسلوبه، وأن القرآن من جنس البيان اللغوي الفريد، وأنه من معين هذه اللغة، فإنه مفارق لها. فالباقلاني جعل القرآن نصا مغلقا كل قيمته في الدلالة على الله لأن المقاصد الأخرى التي يتضمنها النص لا سبيل إلى معرفتها إلا بالطرق التي تقرها اللغة وتقرها تقاليد الكتابة والتعبير بهذه اللغة، وهذه الطرق يرفضها الباقلاني، كما يرفض البلاغة العربية أو البلاغة عموما بوصفها علما يكشف جوانب من أسرار النص القرآني وتفسر طلاقة إعجازه. وقد وقع الباقلاني في إشكال لم يستطع الخروج منه وهو أن القرآن نزل بلسان عربي مبين، وأنه مفارق لطرائق العرب في التعبير ومباين لشعرهم وفنونهم الأدبية ونماذجها الراقية التي نفاها وحرص على تحقيرها، كما يقول: «إن القرآن بجنسه وأسلوبه مباين لسائر كلامهم، ثم بما يتضمن من تجاوزه في البلاغة الحد الذي يقدر عليه البشر».

نظرية الكلام ونظرية النظم

انتهى بنا كلامنا فيما قدمناه من مقالات إلى أن القول بالصرفة عند الجاحظ كان مؤثرا في مسار البحث في مسألة الإعجاز فيما بعد. وذلك لسببين أو لهما أن الجاحظ لم يفهم الصرفة على نحو ما فهمها أستاذه النظام ورأى أنها مرتبطة بمفهوم أعم يشمل الفعل الإنساني وهو مفهوم «التسخير»، ومن أهم أفعال الإنسان التفكير والتعبير، والثاني أنه اتجه بذكائه النادر إلى فهم بنية النص الأدبي عامة فوجدها تنحصر في مبدأين هما: الصياغة والتصوير، واستثمر هذين المبدأين في صياغة مفهوم النظم الذي عده أساسا لتفسير إعجاز القرآن الكريم. وطبق الجاحظ نظريته هذه على آيات كثيرة من القرآن ونصوص وفيرة من الشعر العربي والخطابة وهذا ما دعاه لاكتشاف الفروق النوعية بين نظم القرآن وتشكيله وبين نظم الفنون الأدبية العربية مما حدا به إلى قوله بمفارقة القرآن لما عداه من آداب العرب وتأكيده مبدأ المشابهة والمفارقة معا.

ولم يكن ما توصل إليه الجاحظ أمرا سهلا ولا معتادا، لقد كان قولا جديدا يفتح آفاقا أوسع لمن أتوا بعده ومنهم الرماني الذي سمى النظم باسم «التلاؤم» والخطابي الذي سماه باسمه إذ به تنتظم أجزاء الكلام وتقوم له صورة في النفس ورأى أن القرآن يتضمن الراقي والمتوسط والمألوف وأن هذا سر إعجازه على طوله وتنوعه وأنه قادر على إحداث التأثير النفسي القوي في وجدان من يتلقاه.

ولم ينطلق الجاحظ فيما توصل إليه من فراغ، بل انطلق من مسألة التوحيد وتصور الذات والصفات وهي المسألة الفارقة بين المعتزلة والأشاعرة. وهي ليست فارقة على المستوى العقدي فقط، ولكنها فارقة أيضا فيما ترتب عليها من فهم معنى النظم وتفسيره وبلورة نظرية شاملة للنظم استوت على سوقها عند عبدالقاهر الجرجاني الأشعري. لقد خاض الباقلاني كثيرا في مسألة التوحيد وطغى عليه الدفاع عن رؤيته العقدية طغيانا كبيرا صرف معظم جهده العظيم عن بلورة جوانب نظرية أدبية تفسر نظم القرآن كما فهمه أو

تضع له بلاغته الخاصة أو المفارقة كما كان يريد.

فنحن الآن أمام جهود راقية أسفر عنها البحث في مسألة الإعجاز. الجاحظ وما انتهى إليه سعيه. والرماني والخطابي. والأشاعرة الذين اجتهدوا متعاونين مع رأس النظام العباسي وقتها في إزاحة سلطان المعتزلة الذين لم يفصلوا بين ذات الله وصفاته من منطلق أنه لا يجوز الجمع بين قديمين: الله والقرآن، وأن القرآن هو كلام الله المخلوق الذي جعله دالا عليه سبحانه ودليلا لنبيه وحجة، وأنه بما فيه من نظام لا يتضاد مع نظام الكون، وأنه قابل للفهم والتفسير والتأويل على اختلاف مستويات المتلقين له.

ودان الأمر للأشاعرة الذين واكبوا أفول نجم الخلافة العباسية وتراجعها، ورأوا أن ذات الله وصفاته قديمتان ومن صفاته سبحانه الكلام الذي لا يمكن ان يفارقه فكيف يكون القرآن مخلوقا ومجموعا بين دفتي المصحف؟ أي كيف يكون مفارقا لذات الله وكيف يكون كلام الله محدودا بحدود هذا المصحف أو غيره مهما يكن حجمه، وكلام الله لا ينفد ولا ينتهي؟ وبناء على ما انتهوا إليه، صاغوا نظرية الكلام التي فسرت هذه الإشكالات، وقدمت نظرية النظم المعتمدة على اللغة في الوقت نفسه، أي أنهم أسسوا نظرية النظم وهي نظرية لغوية على أساس عقدي خالص

فالأشاعرة يعتقدون أن الكلام لا ينفد. يستوي في ذلك الخالق سبحانه والمخلوق لأن هذا الكلام معنى قائم في النفس لا يفارقها ويستدل عليه بنظام من نظم الدلالات مثل الصوت، أو الحروف المنطوقة أو الكتابة وهي تجميع الحروف حسب المراد وما يقتضيه نظام اللغة، أو الإشارة والرمز.

هذه النظم من الدلالات تتعدد وتتغير في التعبير عن المعاني الكامنة في النفس وقد حصروها فيما عرف بأنواع البيان وهي: الكلام والحال والإشارة والعلامة يؤكد ذلك قول الباقلاني «حقيقة الكلام على الإطلاق في حق الخالق والمخلوق، إنما هو المعنى القائم في النفس، لكن جعل لنا دلالة عليه تارة بالصوت والحروف نطقا، وتارة بجمع الحروف بعضها إلى بعض كتابة دون الصوت، وتارة إشارة ورمزا».

والفرق بين كلام الخالق وكلام المخلوق هو أن كلام الله قديم لا يتغير ولا يختلف. أما كلام المخلوق فليس قديما ويقبل التغير ويجوز عليه الاختلاف والزيادة والنقصان. ومن زاوية الدلالة على الكلام في النفس، تباين كلام الله عن غيره من الكلام. يوضح ذلك أن الباقلاني يفرق بين الدال والمدلول. فالقرآن دال على كلام الله من حيث إنه مجموعة من الحروف المتضامة التي صنعت كلمات وجملاً على نحو ما من الأنحاء، ولذا فإنه ليس حكاية عن كلام الله، ولا هو كلام الله لأن «كلامه سبحانه، لا يجوز أن يكون جسما من الأجسام، ولا جوهرا ولاعرضا وأنه لو كان كذلك لكان من جنس كلام البشر ومحدثا»

وأما المدلول فهو المعنى القديم الذي من صفاته أنه «شئ واحد ولا يتغير» وجهات الدلالة على المعنى القائم بالنفس متعددة، أما المعنى فواحد ثابت، ووصف القرآن بالقدم عند الباقلاني يأتي من هذه الزاوية ولا يأتي من زاوية النظم أو جهات الدلالة التي قد تكون «قولا بلسان على حكم أهل ذلك اللسان وما اصطلحوا عليه، وجرى عرفهم به، وجعل لغة لهم» فالنظم حادث وشاءت إرادة الله أن يكون هذا النظم عربيا وعلى حكم أهل ذلك اللسان ومع ذلك يباين كلامهم ويفارقه، هذا النظم الحادث جعله الباقلاني مرادف القراءة التي هي قول جبريل مادام كلام الله صفة لا تفارق ذاته سبحانه على حد قوله «يجب أن يعلم أن كلام الله تعالى منزل على قلب النبي (ص) نزول إعلام وإفهام لا نزول حركة وانتقال وهذا إخبار من الله تعالى بأن النظم العربي الذى هو قراءة كلام الله تعالى قول جبريل لا قول شاعر ولا قول كاهن وعلم الله جبريل النظم العربي الذى هو قراءته وعلم هو القراءة النبي، وهو علم أصحابه أن الحروف غير كلام الله تعالى، وإنما هي ألة يكتب بها كلام الله ويتلى وليست نفس كلامه»

فالقراءة بمعنى «اقرأ» مرادفة أو دالة على كلام الله وليست هي كلام الله. وهذه الصورة الصوتية التي أتى بها جبريل هي التي أكدت أمية النبي بمعنى أن لا يكتب، فضلا عن أن يقرأ. والكتابة على النحو العربي دالة على هذا الكلام وتستمد قدرتها على الإعجاز من كونها توقيفية خالصة فهي الصورة التي علمها جبريل الرسول الذي علمها أصحابه ونقلوها

على ماهي عليه بين أيدينا إلى الآن. وإذا كانت الصورة الصوتية هي التي نتجت عنها الصورة الكتابية، فإن اللغة بكل نظمها وسيلة أداء محايدة، ومنفصلة عما تؤديه وتصلح في الوقت نفسه لأداء مختلف ومتنوع بوصفها دالة عما تصوره أو تعبر عنه. ومن هنا يصح أن يكون هناك نصان لشاعر واحد وبلغة واحدة ولكنهما مختلفان من حيث الصياغة والتصوير ومرد هذا الاختلاف هو قدرة المبدع وتفاوت أحواله. وهذا ما دعا الباقلاني إلى التمسك بعلو نظم القرآن على كل ما كتب العرب أو غيرهم من البشر. «فكلام الله مسموع بالآذان، وإن كان مخالفا لسائر اللغات وجميع الأصوات، وأنه ليس من جنس المسموعات. كما أنه مرئي بالأبصار وإن كان مخالفا لأجناس المرئيات، كما أنه موجود مخالف لسائر الحوادث والموجودات»

بناء على ما سبق، فإن نظرية الكلام الأشعرية التي وطد أركانها الباقلاني تعتمد على معنى وعلى تعدد نظم الدلالة. وأن النظم الدلالية منفصلة عما تؤديه بمعنى أن كلمات اللغة ونحوها وصرفها ومعجمها بمثابة قوالب تتشكل بشكل ما يوضع فيها حسب قدرة المتكلم أو المبدع أو المؤدي، وأن هذا الأداء اللغوي مرهون بما نسميه «مقتضى الحال» أو السياق اللغوي والسياق الاجتماعي. ولو خرجنا بهذه النظرية من إطارها العقدي، لوجدنا أنفسنا نتكلم عن نظرية النظم التي محورها «المعنى» بصرف النظر عن كونه نفسيا أو اجتماعيا أو قديما أو محدثا أو يزيد أو ينقص أو هو جوهر أو عرض. هذا المعنى هو الذي قصده الجاحظ عندما قال «والمعاني مطروحة في الطريق» شائعة بين الناس جميعا وليست هي أساس المفاضلة بين كتاب وكتاب ولا بين نص ونص وإنما الشأن في جودة النظم. إذن فالجاحظ المعتزلي لم يغب على الرغم من اختلاف المسار الجدلي والعقائدي عن الأشاعرة.

ولم ينجح الباقلاني في توطيد أركان نظرية النظم لكونه أفرغ كل طاقته العلمية في المسائل الجدلية. فقد تحدث في مواطن عدة من كتابه «إعجاز القرآن» عن النظم وتعدد أنماطه والنظم والأسلوب، ودور المبدع في النظم وتفاوت النصوص، ومع ذلك لم يكن من

أربه التوصل إلى رؤية لتفسير النصوص ودراستها قدر ما كان مهموما بتأصيل مباينة القرآن لكل ما عداه، والحط من شأن كبار الكتاب والشعراء.

لذلك أفاد عبد القاهر وهو أشعري من نظرية الكلام ومن الباقلاني ومن الرماني والخطابي ومن الجاحظ ومن سيبويه وغيرهم من العلماء وجاءت نظريته على قدمين الأولى: النحو والثانية: البلاغة. وكان عبدالقاهر مشغولا بسؤال مختلف عن السؤال الذي شغل به الباقلاني وهو اكتشاف الفرق أو الفروق بين القرآن وما عداه من نماذج الشعر والأدب عند العرب مع أنهما يمتحان من لغة واحدة. باختصار كان هذا السؤال سؤالا صحيحا أدى إلى نتائج جديدة. فاللغة واحدة ونظامها واحد ومع ذلك فالشعراء يمتاز بعضهم عن بعض وتتقدم بعض نصوص الشاعر الواحد على بقية نصوصه ومن ثم فأساس التمايز ليس في نظام اللغة ولا في مفرداتها ولا في أصواتها ولا في نحوها لأن كل ذلك متاح للجميع. ومرد التمايز هو المبدع والنص.

فالمبدع يمارس حريته في اختيار الألفاظ والتراكيب وتكوين الصور ولكن هذه الحرية محكومة بنظام يتبارى تحت رايته كل المبدعين أو المنشئين هذا النظام هو النحو الذي عده عبدالقاهر نقطة الارتكاز في فهم الفروق بين معنى ومعنى. «فالنظم ليس إلا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو» مثل الشرط والجزاء والحال والمفعولية والظرفية وغيرها. وينظر في الحروف التي تشترك في معنى ثم ينفرد كل واحدة منها بخصوصية في ذلك المعنى طبقا لغرض المتكلم أو مقتضى الحال وتتجلى خصوصية التركيب اللغوي في إجراءات أساسية هي: التقديم والتأخير والتعريف والتنكير والحذف والإضمار والإعادة والتكرار وغيرها مما عرف عند السكاكي بخصائص التراكيب.

ومما ميز النظم أو نظرية النظم أن الحديث عن وضع المعاني في النفس واعتبار ذلك الوضع بما فيه الغرض من الكلام من معاني النحو (النظم) اجتهاد كبير من عبد القاهر لإخراج المقولة الأشعرية حول الكلام النفسي من الغموض والتجريد لتكون ملموسة قابلة للفحص ولسانية صالحة للدخول في الوصف البلاغي للإعجاز أو بلاغة الخطاب التي

اعتمدت على المحور التركيبي من ناحية والمحور الدلالي «كل ألوان الصور البلاغية» من جهة أخرى. يقول عبد القاهر:

«وجملة الأمر أن هاهنا كلاما حسنه للفظ دون النظم، وآخر حسنه للنظم دون اللفظ، وآخر قرى الحسن من الجهتين، ووجبت له المزية بكلا الأمرين. والإشكال في هذا الثالث. وهو الذي لا تزال ترى الغلط قد عارضك فيه. وتراك قد حفت فيه على النظم فتركته، وطمحت ببصرك إلى اللفظ، وقدرت في حسن كان به وباللفظ أنه للفظ خاصة. هذا هو الذي أردت حين قلت لك: إن في الاستعارة ما لايمكن بيانه إلا من بعد العلم بالنظم والوقوف على حقيقته».

ففي كتابه «الأسرار» جاءت الاستعارة والتمثيل الاستعاري والكناية وكل صور المجاز تحت ما عرف بصور العدول باللفظ عن الظاهر وهذا ما قصد به القسم الأول «كلام حسنه للفظ. وكلام حسنه للنظم» التراكيب. وكلام حسنه للفظ والنظم معا. وهذا يمثل خلاصة ما انتهى إليه عبدالقاهر فقد كتب الأسرار قبل الدلائل وكان حريصا فيه على استكشاف معايير بلاغة الشعر، أما في الدلائل فقد جمع فيه خلاصة تجاربه لاكتشاف بلاغة القرآن دون أن ينفي معايير بلاغة الشعر اعتمادا على مسألة المعنى الذي اتخذ عنده ما يفيد الغرض، أو القيم التي يعتمد عليها الغرض كالعفة والشجاعة وسداد الرأي، أو صورة المعنى ومعنى المعنى.

فأما صورة المعنى فهي الصورة الأولى للتركيب النحوي أو الأسلوبي أو ما عرف باسم «أصول النحو» وأما معنى المعنى فهو المعنى المتولد أو الناشيء من الصورة الأولى.

ويدلل عبد القاهر على ذلك بمثال من شعر البحتري يمدح فيه الوزير الفتح بن خاقان:

بلونا ضرائب من قد نرى	فما إن رأينا لفتح ضريبا
هو المرء أبدت له الحادثا	ت عزما وشيكا ورأيا صليبا
تنقل في خلقي سؤدد	سماحا مرجى وبأسا مهيبا
فكالسيف إن جئته صارخا	وكالبحر إن جئته مستثيبا

يقول عبد القاهر إذا استحسنت هذه الأبيات، فالسبب يرجع إلى تتبع معاني النحو في التقديم والتأخير والتعريف والتنكير والحذف والإضمار والإعادة والتكرار. أفلا ترى أن أول شيء يروقك منها-أي من الأبيات-قوله «هو المرء أبدت له الحادثات» ثم قوله «تنقل في خلقي سؤدد» بتنكير «السؤدد»وإضافة «الخلقين» إليه ثم قوله «فكالسيف» وعطفه بالفاء مع حذف المبتدأ لأن المعنى لامحالة: فهو كالسيف ثم تكريره «الكاف» في قوله «وكالبحر» ثم أن قرن إلى كل واحد من التشبيهين شرطا جوابه فيه، ثم أن أخرج من كل واحد من الشرطين حالا على مثال ما أخرج من الآخر وذلك قوله «صارخا» هناك و«مستثيبا» هنا.

فريدة الإعجاز

رأينا كيف انتهى القول بالصرفة إلى قول مضاد وهو أن إعجاز القرآن كامن في نظمه، وأن الالتفات إلى النص القرآني كان التفاتا مبكرا وجدناه في كتاب «مجاز القرآن» كما وجدناه في كتاب «معاني القرآن» وهما من ثمرات العقل العلمي في القرن الثاني الهجري، ورأينا الوعي المبكر بأهمية النص وتركيبه ودلالاته في كتاب سيبويه. وتلاحق هذا الوعي تباعا فيما كتب الجاحظ وخاصة في كتابه الحيوان، وفيما كتب ابن قتيبة في كتابه «تأويل مشكل القرآن». وقد كان للجاحظ تأثير واضح في كتاب القرن الرابع الذين تعرضوا لمسألة تفسير الإعجاز انطلاقا من فهم الخصائص التركيبية للغة القرآن وهم الخطابي والرماني والباقلاني.

وانتهي أمر هذا البحث إلى عبد القاهر الجرجاني في القرن الخامس الهجري. انتهى إليه علم النحو والأبنية وعلم الشعر وعلم البلاغة وعلم الإعجاز الذي اتكأ اتكاء واضحا على هذه العلوم. وصارت قضية الإعجاز عنده مدخله إلى الوعي بمستويات الكلام التي تبدأ بالكلام العادي وتنتهي إلى الكلام المعجز الذي يفوق طاقة البشر مما جعله يرفض أقوال السابقين الذين يحصرون إعجاز القرآن في بعض خصائصه الأسلوبية والبلاغية ويؤكد أن إعجازه يكمن في صياغته كلها أي أن كل سوره مهما طالت أو قصرت معجزة وأن اكتشاف هذا الإعجاز ليس وقفا على زمن دون زمن ولا على أمة دون أمة: «خبرنا عما اتفق عليه المسلمون من اختصاص نبينا بأن كانت معجزته باقية على وجه الدهر. أتعرف له معنى غير أن لايزال البرهان منه لائحا معرضا لكل من أراد العلم به، وطلب الوصول إليه، والحجة فيه وبه ظاهرة لمن أرادها، والعلم بها ممكنا لمن التمسه».

لعلنا نلحظ أن القول بإعجاز النص القرآني كله قول مطرد منذ الجاحظ وأن من قالوا إن القرآن يتضمن كل مستويات القول البليغ وهي المستوى العادي والمتوسط والراقي كانوا يسيرون في الاتجاه نفسه وأن قولهم بهذه المستويات من الخطاب كان مقصودا به المتلقي الذي يختلف في المستوى العلمي والثقافي والاجتماعي واللغوي وغيره من المستويات.

فكأن تعدد مستويات الخطاب جاء ملاءمة لاختلاف مستويات المتلقين في كل زمن وهذا عين ما انطلق منه عبد القاهر في تأسيس نظرية النظم. واستمر هذا الاتجاه سائدا في القرن السادس الهجري لدى صاحب الكشاف أعني جار الله الزمخشري المتوفى عام 538 هجرية. فماذا قدم هذا العالم؟

ذاعت شهرة الزمخشري بسبب اعتزاله وبسبب تفسيره الكشاف وربما جنى عليه الكشاف جناية كبرى لأن أهل الاتباع والمتشددين رفضوا منهج الزمخشري في التفسير كما رفضوا الاعتزال ومبادئه من قبل. ومع أن للزمخشري في هذا الكشاف إسهامات عظيمة في مباحث علمي المعاني والبيان، فإن كثيرا ممن كتبوا عن تاريخ البلاغة لم يلتفتوا إلى الزمخشري البلاغي بقدر ما التفتوا إلى البلاغي المفسر المعتزلي. وقد كتب الجويني كتابه الشهير عن الزمخشري ومنهجه في التفسير وبعده كتب أبو موسى كتابه عن البلاغة القرآنية في كتاب الكشاف. وظل الزمخشري فيما أعتقد محصورا بين التفسير والاعتزال والنحو مع أن تراثه متعدد ومتنوع بين النحو والبلاغة والتفسير واللغة وغيرها من معارف عصره.

وللزمخشري -فيما نحن صدده- رسالة اسمها «إعجاز سورة الكوثر» نشرها حامد الخفاف عام 1991 من دار البلاغة ببيروت. يتحدث فيها عن موضوعين مهمين هما: أسئلة الإعجاز وكيف تحقق الإعجاز في سورة الكوثر وهي أقصر سور القرآن. والهدف من التحاور مع هذه الرسالة هو التعرف على ما انتهت إليه نظرية النظم قبل أن تصل إلى السكاكي والتعرف أيضا على ما قدمه الزمخشري في تاريخ علم البلاغة من خلال هذه الرسالة القصيرة. فمن أهم ما تقدمه هذه الرسالة على قصرها، الأسئلة المهمة التي لخصت تقريبا كل الأسئلة المثارة في مسألة الإعجاز منذ بداية ظهورها وهي أسئلة شديدة الدقة لغويا وفكريا وتخوض في مناطق ليست معتادة مثل شرف اللغة العربية وعلوها على كل اللغات وكيف أن هذا القول ليس مقبولا ولا يمتلك حجة علمية ظاهرة ولا يكفي أن تكون لغة الوحي لتحظى بهذه المكانة، ويتصل بهذه الأسئلة المهمة سؤال مهم آخر وهو وجوه الإعجاز وكيف أنها وجوه لا تؤكد عجز البشر عن أن يأتوا بمثل القرآن في الصياغة والنظم

والأسلوب وأن قدرة الله هي التي شاءت أن يكون القرآن على ما هو عليه وتستمر هذه الأسئلة لتصل إلى غايتها وهي توضيح مسألة النظم التي نجدها في العربية كما نجدها في غيرها من اللغات. وهل يكفي أن يكون النظم في بعض القرآن دون بعض بما يعني أن بعضه معجز وأن بعضه ليس معجزا مثل «قل يا أيها الكافرون» و«إذا جاء نصر الله والفتح» وهنا تتجلى بوضوح أفكار الرماني التي أكدت فكرة تباين مستويات الصياغة. هذا الجانب من الرسالة المتضمن هذه الأسئلة وغيرها هو الجانب المطروح على الزمخشري للإجابة عليه بإقراره أو نفيه وتأسيس أفكار جديدة عليه. وفي الجانب الآخر من الرسالة يتولى الزمخشري الرد والنفي والتأسيس ومما أسسه تطبيق نظرية النظم على سورة «الكوثر» لتبيين وجوه الإعجاز فيها ويؤكد ما أكده عبدالقاهر من قبل وهو أن القرآن كل معجز وأن إعجازه كامن فيه وأن هذا السر متاح لمن يتزود بأدوات الكشف عنه، وأنه مطروح للبحث في كل وقت وفي كل اللغات.

- **أسئلة الرسالة**

صاغ هذه الأسئلة الإمام أبو الصمصام. ويبدو أنه أحد كبار ناحية جرجان التي كان يسكنها الزمخشري. وقد جاءت هذه الأسئلة على نحو كلي مترابط فلا تستطيع أن تتخطى أحدها لتصل إلى مابعده. وتبدأ بالسؤال عن مشكل اللغة العربية: هل هي مختلفة عن غيرها من اللغات وبماذا اختلفت؟ وكيف تختلف من حيث هي نظام من أنظمة التواصل بين الناس؟

«ذكرتم أن لغة العرب لها من الفضيلة ما ليس لسائر اللغات. فقلتم قولا غفلا ساذجا من غير أن تشيروا إلى بيان وجه التفضيل وتبينوا وجه الخواص التي لأجلها أحدث وصف الفضيلة والشرف. وما انكرتم على من قال لكم إن لغة العرب وغيرها من اللغات المختلفة كالسريانية والعبرانية والهندية والفارسية كلها على السواء لا فضيلة لبعضها على البعض، وإنما هي كلها مواضعات ورسوم واصطلاحات وضعت لأجيال الناس للإفهام والإعلام

لتكون دلالات على المقاصد والأغراض». فالأصل في كل اللغات المواضعة والاتفاق والرسوم والاصطلاحات بوصفها نظما للدلالة والتواصل هدفها الإفهام والإعلام. فكيف تمتاز العربية عن هذا الأصل دون بيان وجه التفضيل والخواص التي جعلتها في هذه المكانة. ونلاحظ أن السائل لا يستفهم بمعنى أنه لا يسأل عما لا يعرف بل يستدرك على المسؤول أنه أطلق حكما ولم يشفعه بالأدلة والبراهين الكافية وأن المسؤول لم ينكر قول من ساوى بين العربية واللغات الأخرى. فكيف إذن يعلن فضلها على سائر اللغات؟

وينتقل هذا المحاور إلى منطقة أخرى من السؤال تتصل بما ادعاه المسؤول من أن للغة العرب دقائق وأسرارا وأن هذه الأسرار لا يمكن دعواها في المفردات من الأسماء والأفعال والحروف لمجرد أنها عربية وإنما لابد أن تكون هذه الأسرار على تقدير ارتباط الكلم وجعل بعضها يتصل بسبب بعض وينتظم. يقول: «وذكرتم أن في لغة العرب دقائق وأسرارا لا تنال إلا بجهد التأمل وفرط التيقظ. فلايخفى أن هذه الأسرار والدقائق لايمكن دعواها في الأسماء المفرد والأفعال المفردة والحروف المفردة، وإنما يمكن دعواها على تقدير ارتباط الكلم وجعل بعضها يتصل بسبب بعض وينتظم. ومثل هذا موجود في كل لسان. وإذا ربطت بعض الكلم ببعض، وراعيت في ربطها الأليق فالأليق. حصل لك المقرر والمقصود. وقارن في هذه القضية لغة العرب وغيرها من اللغات على السواء».

ونخلص من هذا السؤال المحوري إلى أن لغة العرب مثل غيرها من اللغات وإن كان لها ما يميزها عن غيرها فينبغي الكشف عنه وأن ما بها من دقائق وأسرار يعود إلى نظام التراكيب والبنية وليس إلى مجرد الأسماء والأفعال والحروف في صورتها المفردة وهي تتساوى مع غيرها على السواء. والتركيز على محورية اللغة في هذه المحاورة مرده السؤال عن الإعجاز وفيما يقع وكيف يقع؟ وأعتقد أن غاية المحاور هي الوصول إلى أن حصر الإعجاز في اللغة وحدها لا يكفي إلا أن تكون لغة القرآن قد تجاوزت ما تعارفت عليه كل اللغات من طرائق التراكيب والأساليب وعلى رأسها اللغة التي نزل بها القرآن.

لذلك جاء السؤال الثاني مبنيا على السؤال الأول وهو ما وجه الإعجاز؟ «مع العلم بأنه لا

يخفى أن القرآن سيد معجزات رسولنا الكريم والعلم بكونه معجزا علم ضروري ولكن الشأن في بيان إعجازه» ويضم هذا السؤال كل الأسئلة التي أثارها السابقون على القرن الخامس عن الإعجاز وهي القول بالصرفة أو القول ببلاغته، أو القول بالتأليف والنظم أو الأساليب ويعرض أقوال المعارضين للقول بأن القرآن معجز بلفظه أو بمعانيه إلى أن يصل إلى القول بنظم القرآن فيقول:

«ما ذا أعجزهم؟ وماذا أبهرهم؟ ألفاظ القرآن أم معانيه؟ إن أردت الألفاظ، لا يجب فضل البتة على تقدير الانفراد، لأن الألفاظ لا تراد لنفسها وإنما تراد لتجعل دلالات على المعاني، ولأن الألفاظ التي نطق بها القرآن ليست إلا أسماء وأفعالا وحروفا مرتبطا بعضها ببعض ويستعملونها في مخاطباتهم وكذلك الجمل المنظومة. وإن قال أعجزهم المعاني، يقال له: أليس أنهم كانوا أرباب العقول، وأصحاب الحجى يدركون غوامض المعاني بأفهامهم، ولهم المعاني العجيبة، والتمثيلات البديعة، والتشبيهات النادرة؟» والاحتجاج هنا مبني على أن المواد الأولية التي يتكون منها الخطاب اللغوي مواد متاحة معروفة سلفا وهي الثروة المعجمية من مفردات الأسماء والأفعال والحروف وأبنيتها الصرفية وتحولاتها الدلالية. وهذه المواد الأولية لا توجب فضلا لأحد على أحد، حتى لو انتظمها معيار التعليق والترتيب النحوي، وكذلك المعاني مهما كانت نفيسة، وأن ما يوجب المزية لنص على نص هو الطابع الفردي أو السمات الفارقة بين نص ونص من حيث التراكيب والدلالات. لذلك يصل هذا الاحتجاج إلى أن مجرد النظم لا يكفي لعلو نص على نص، كما لا يكفي لإثبات المعجزة. إذن فما مرد التفوق؟

يقول: «وإن قال بهرهم النظم العجيب، يقال له أليس معنى النظم هو تعليق الكلم بعضها ببعض ومعرفة طرق تعلقها، كتعليق الاسم بالاسم بأن يكون خبرا عنه أو صفة له، أو عطف بيان منه، أو عطفا بحرف عليه إلى ما شاكله من سعة وجوهه، وكتعلق الاسم بالفعل بأن يكون فاعلا له أو مفعولا إلى سائر فروعه وأتباعه، وكتعلق الحرف كما هو مذكور في كتب النحو. وهم كانوا يعرفون جميع ذلك، وكانوا يستعملونه في أشعارهم وخطبهم ومقاماتهم.

ولو لم يعرفوا وجوه التعلق في الكلم، ووجوه التشبيهات والتمثيلات، لما تأتى لهم الشعر الذي هو نفث السحر». فالنظم في ضوء هذا الفهم الذي يطرحه النص، شأن لغوي محض من حيث طرق تركيب الجملة وما يحكمها من علاقات، ومن حيث علاقة الجملة بالجملة وما نسميه بنية النص الظاهرية بحيث يجوز لنا القول إن هذا النص الذي بين أيدينا ينظر كما نظر سوسير إلى اللغة والكلام. فاللغة نظام عام ذو إمكانات واسعة يتعامل معه كل من يعرفه ويفهم معاييره وهذا النظام في حد ذاته لا يعطي ميزة لمتكلم على متكلم إلا بمقدار ما يحقق المتكلم طوابعه الفردية وسماته الخاصة من خلال استخدام هذا النظام. فالكلام إذن ذو طابع فردي وذو صلة لا تنكر بنظام اللغة، وهذا الكلام تختلف سماته وخصائصه من متكلم إلى آخر أي أنه متعدد وليس له صورة نهائية. وما يحدد الطابع الفردي للنص هو المنشيء أو المتكلم.

وفي حالة القرآن والبحث عن إعجازه يكون الله سبحانه هو مصدر هذا التفرد البياني ومصدر الإعجاز. ولعلنا نتذكر أن نظرية النظم كما أسسها عبدالقاهر عبر التواتر تتضمن القول بتباين مستويات الخطاب وأن الخطاب القرآني يعتلي القمة وحده ولعل هذا ما دعا الزمخشري إلى تحليل سورة الكوثر وهي أصغر سور القرآن ليثبت أن القرآن وإن تفاوتت مستويات الخطاب فيه من سورة إلى سورة، فإنه معجز وأن كل سورة لها ملامحها البيانية الخاصة التي تنفرد بها ابتداء من الفاتحة وانتهاء بالناس.

لذلك كان السؤال المهم في هذه الأسئلة هو لو كان الإعجاز في النظم فلماذا تفاوت هذا النظم وهل تفاوت النظم يعني أن كل القرآن معجز؟ يقول: «ولأن الإعجاز في القرآن لو كان لمكان اختصاصه في الفصاحة والبلاغة لنزل القرآن من أوله إلى آخره في أعلى مراتب الفصاحة ولكان كله على نسق قوله تعالى «وَقِيلَ يَـٰٓأَرۡضُ ٱبۡلَعِي مَآءَكِ وَيَٰسَمَآءُ أَقۡلِعِي وَغِيضَ ٱلۡمَآءُ» (سورة هود (44)) وليس كله نزل على هذا النسق، بل فيه ما هو في أعلى مراتب الفصاحة كما ذكرنا، وما هو دونه كقوله تعالى: «تَبَّتۡ يَدَآ أَبِي لَهَبٖ وَتَبَّ» (سورة المسد (1)) و«إِذَا جَآءَ نَصۡرُ ٱللَّهِ وَٱلۡفَتۡحُ» (سورة النصر (1)) و«قُلۡ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلۡكَٰفِرُونَ» (سورة الكافرون (1))

وهذا دليل على أن العمدة في الإعجاز ليس اختصاصه بالفصاحة والبلاغة ولكن عجز ومنع أحدثهما الله تعالى فلم يشتغلوا بالمعارضة».

يقصد العرب وعامة الفصحاء والبلغاء، فماذا كان رد الزمخشري على هذه الأسئلة الصعبة التي تمحورت حول اللغة العربية كما قلنا وصلتها باللغات الأخرى وصلة العربية بالإعجاز ووجوهه مع العلم أن هذه الأسئلة استبعدت كل تفسير للإعجاز ومنه تفسيره بالنظم وركزت على دور المتكلم أو المنشيء أو المبدع وجعلته أساسا لكل تميز وتفوق.

- **رد الزمخشري**

جوهر هذه الأسئلة هو النظر إلى اللغة وإلى تفسير الإعجاز بالنظم نظرا علميا لا نظرا دينيا بمعنى أن السائل ينكر أي فضل للغة على لغة أخرى من منطلق ديني بحت، ويطلب أن تكون دراسة اللغات قائمة على الدرس المقارن الوصفي الذي يعتمد على تحليل الأنظمة الداخلية لكل لغة ومقارنتها بالأنظمة المماثلة وصولا إلى ما يعرف بالكفاءة اللغوية لكل لغة. ولعلنا لاحظنا أن هذا السائل يدرك أن اللغات أنظمة للتواصل تهدف إلى الإفهام والإعلام وأنها أنظمة وضعية خالصة بمعنى اتفاقية وعرفية بين الجماعة اللغوية. وهذا التوجه في السؤال والفهم يتطلب ردا مماثلا ينطلق من المنطلقات ذاتها.

ولكن الزمخشري في رده على مسألة مصدر اللغة وفضلها على اللغات الأخرى انطلق من مسلمة أن «العرب قد صح أن لغتها أصح اللغات، وأن بلاغتها أتم البلاغات» ومن القول بتوقيفية اللغة وليس بوضعيتها ثم رتب على هذا التوقيف معيارا اجتماعيا خالصا. فمن ناحية مصدر اللغة يقول: «.. فإن واضع هذا اللسان الأفصح العربي من بين وضاع الكلام، إن لم يكن واضعه رافع السماء، وواضع الأرض للأنام، فقد أخذ حروف المعجم التي هي كالمادة والعنصر، فجعلها مبسوطات فرائد ودافها (خلطها) الواحد فالواحد، وتقلقلت في يده قبل التأليف، تقلقل الدنانير في أيدي الصياريف حين تراهم ينفون زيفها وبهرجها، فتخير من بينها أطوعها مخارج وأحلاها في الذوق وأسمحها، وأبهاها عند السبر، وأبعدها من مج الأسماع، وأقربها امتزاجا بالطباع، وأوقعها لفحول الأمة الناغمة بأجراسها،

وأحسنها طباقا لطرق أنفاسها» فواضع اللغة العربية الأفصح هو الله من بين وضاع الكلام ولا ندري من وضاع الكلام، هل هم أهل اللغة الذين يمثلون جماعتها اللغوية؟ وهل دور هؤلاء هو الدور التأسيسي الأول الذي انطلقت منه اللغة واعتمدت عليه؟ إن كان ذلك، فلعل الزمخشري يقصد مرحلة البداية الأولية أو ما نسميه بأولية اللغة المقترنة بأولية الشعر الجاهلي، ولعله يعتقد أن هذه البداية بداية أوفى وأنضج من البدايات المماثلة في اللغات الأخرى. إذا كان الأمر كذلك، فأعتقد أن الزمخشري يؤمن بنموذجية اللغة في هذه الفترة ونموذجية شعرها، وهذه الفترة هي التي وقع فيها التحدي لذلك رأى أن هذا الواضع شكل صيغ هذه اللغة ونقاها وهذبها وجعلها في أبهى صورة كما يفعل الصيرفي حين ينفي الزائف من الدنانير ويجلو الأصيل.

لذلك اعتقد الزمخشري أن هذا الصنيع جعل الأعاجم يطربون لسماع هذه الصيغ والتراكيب وجعل طربهم هذا حجة على بلاغة هذه اللغة وفرادتها بين اللغات وراح يعلل هذه المسألة تعليلا اجتماعيا ثقافيا.

يقول الزمخشري: «وما طنت-يقصد الصيغ والتراكيب-على مسامع أحد من أجيال الأعاجم إلا أصغى إليها متوجسا، وأصاخ لها مستأنسا، وأمال عطفيه مستغربا، وقال: ما هذا اللسان المستلذ على الصماخ إيقاعه، المحلولى في مخارق الآذان استماعه، المفارق لجميع اللغات والألسنة، المصون من الحروف الملكنة» أما تعليل هذا الأمر فيرده الزمخشري إلى أن حكم المسموعات حكم المبصرات والممسوسات وغيرها من سائر المحسوسات «وما ذاك إلا لأن حكم المسموعات حكم المبصرات والممسوسات وغيرها من سائر المحسوسات، فكما أن الأعين فارقة بين المناظر العثاث والملاح، والأوجه القباح والصباح، والأنوف فاصلة بين الأعطار الفوائح، وبين مستكرهات الروائح، والأفواه مميزة بين طعوم المآكل والمشارب، وبين المستشبعات منها والأطايب، والأيدي مفرزة بين لما استلانت مما استخشنت، كذلك الآذان تعزل مستقيمات الألحان من عوجها، وتعرف مقبول الكلام من ممجوجها، والألسن تنبسط إلى ما أشبه من الكلام مجاج الغمام، وتنقبض

عما يشاكل منه أجاج الجمام» فاستحسان الأعاجم لجمال اللسان العربي، فيه استدعاء للمختلف وادعاء عليه باستحسان ما ليس سليقة عنده ولا طبعا. ومرد هذا الاستحسان والإطراب هو نشاط الحواس اليقظة التي تستجيب لما يتوافق معها وتنفر مما يؤذيها. وهذه الطريقة من طرق الاستحسان يصنفها الزمخشري ضمن طرق العامة من الناس الذين يعتمدون اعتمادا كليا في أحكامهم على المدركات الحسية، ويقابل بينها وبين طرق الخاصة وهم العلماء. يقول: «وهذه طريقة عامية يسمعها ويبصرها ويسلمها ولا ينكرها من يرى به شيء من طرف» والسؤال الذي يفرض نفسه لماذا لجأ الزمخشري إلى العامة من الأعاجم لإثبات علو شأن العربية على غيرها من اللغات؟ يبدو لي أن آثارا باقية من الشعوبية مازالت فاعلة.

فالشعوبيون كلهم لم ينكروا فضل العرب، ولم ينكروا فضل العربية على سائر اللغات من منطلق عاطفي ديني خالص وهو محبة الرسول عليه الصلاة والسلام ومحبة أهله ولغته وكتابه الذي جاء بهذه اللغة فأعلى من شأنها. واللجوء إلى عامة الناس لجوء إلى قاعدة عريضة واسعة مكنت لانتشار هذه اللغة واستحقاق مكانتها من منطلق اعتقادهم بقدسيتها.

أما الطريق الثاني لإثبات رأي الزمخشري وهو الدفاع عن مكانة العربية، فهوما عني بتدوينه العلماء من علوم العربية وأهمها في نظره علمان هما علم الأبنية، وعلم الإعراب. يقول: «وأما الطريقة الخاصية التي تضمحل معها الشبه، ويسكت عندها المنطيق المفوه، فما عني بتدوينه العلماء، ودأب في تضييفه العظماء، في ألفاظ العربية وكلمها من بيان خصائصها، ونوادر حكمها مما يتعلق بذواتها ويتصل بصفاتها من العلمين الشريفين وهما علم الأبنية وعلم الإعراب». ثم يورد بعد ذلك أدلة نقلية تعتمد على نصوص من بلاغة البلغاء ليصل إلى نهاية مسعاه وهي الرد على ما وجه إليه من الأسئلة، يقول: «وكفاك بما عددت عليك من أدلة متقبلة، وشهودا معدلة، على أن هذا اللسان هو الفائز بالفصل، وأن ما عداه شبه به إلى العسجد، وشب إلى زبرجد» فما عدا هذا اللسان هو نحاس بجوار الذهب، وحجر جيري بجوار الزبرجد.

أما رده على مسائل الإعجاز وأهمها مسألة النظم الذي عده السائل قاسما مشتركا بين كل اللغات، وأن العرب يدركونه ويقدرون عليه، وأن قليل القرآن معجز مثل كثيره، فقد اكتفى الزمخشري بقراءة سورة الكوثر على هدي من كتابه «الكشاف» الذي كتبه قبل أن يكتب هذه الرسالة.

استثمر الزمخشري مفهوم النظم كما استقر قبله في دراسات عبدالقاهر الجرجاني ولم يقف عند جانبه النحوي أو الصرفي فقط ولكنه تخطى البنية النحوية إلى ما عرف بمعنى المعنى أو المعاني الثواني والتفت إلى الجوانب الدلالية المتمثلة في الصور البيانية. ولو نظرنا على سبيل المثال إلى ما قدمه من فهم للنظم عبر تفسيره سور القرآن الكريم، فيمكن أن نقف عند قوله تعالى «فَٱلْتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا ۗ إِنَّ فِرْعَوْنَ وَهَٰمَٰنَ وَجُنُودَهُمَا كَانُوا۟ خَٰطِـِٔينَ ﴿٨﴾ وَقَالَتِ ٱمْرَأَتُ فِرْعَوْنَ قُرَّتُ عَيْنٍ لِّى وَلَكَ ۖ لَا تَقْتُلُوهُ عَسَىٰٓ أَن يَنفَعَنَآ أَوْ نَتَّخِذَهُۥ وَلَدًا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ ﴿٩﴾» (سورة القصص) يقول الزمخشري: فإن قلت: وهم لا يشعرون حال فما ذو حالها؟ قلت ذو حالها آل فرعون. وتقدير الكلام: فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وقالت امرأة فرعون كذا وهم لا يشعرون أنهم على خطأ عظيم في التقاطه. وقوله «إن فرعون» الآية جملة اعتراضية واقعة بين المعطوف والمعطوف عليه مؤكدة معنى خطئهم. وما أحسن نظم هذا الكلام عند المرتاض بعلم «محاسن النظم» فنظرته إلى نص الآيات نظرة قائمة على ترابطها فيما بينها وليست محدودة بحدود الجملة النحوية وهو حريص على تأكيد دور الروابط في الكشف عن العلاقات بين الجمل والكشف عن الفروق المعنوية الدقيقة. فقد توقف عند الجملة الأخيرة «وهم لا يشعرون» ليبحث عن صلتها المعنوية بما سبقها من جمل، كما توقف عند الجملة الاستئنافية «إن فرعون» وعدها جملة اعتراضية واقعة بين الجملة الأولى «فالتقطه» وهي المعطوف عليه وجملة «وقالت امرأة فرعون» وهي المعطوفة باحثا لها عن دور في المعنى العام.

وقد نظر إلى سورة الكوثر عبر مستويين: الأول السياق الخارجي، والثاني: السياق

الداخلي وتأثير الأول في الثاني متمثلا في الصياغة اللغوية على نحو مخصوص كما ورد في فقرات السورة. فأما السياق الخارجي فهو أن الرسول لم يكن له ولد وأن البيئة التي يعيش فيها تعتز بالبنين دون البنات ولو كان نبيا لرزقه الله بالبنين كما رزقه بالبنات ومن ثم فهو أبتر أي مقطوع الذكر من عقبه. وقد حمل وزر هذه المعايبة العاص بن وائل بن هاشم السهمي أحد وجهاء الجاهلية ونديم هشام بن المغيرة. وعماد هذه المعايبة عماد ثقافي اجتماعي واضح. فمع أن الرسول قرشي هاشمي ذو نسب أصيل لا ينكره أحد من قومه في مكة، فإن شدة العداء أثمرت قسوة الهجاء. ولم يكن أقسى على الرجل في هذا المجتمع من أن يعاب بالأبتر التي تعني فقر القوة والجاه، وانعدام الذكر بعد الموت. وكيف يكون الرسول رسولا بين هؤلاء على هذه الحالة ويصدقون أنه على صلة قوية بالسماء وهو محروم من البنين؟

في هذا السياق الذي أشعل ناره العاص بن وائل، جاءت سورة الكوثر التي تضمنت ثلاث وحدات بنائية كبرى هي: «إِنَّآ أَعْطَيْنَـٰكَ ٱلْكَوْثَرَ ① فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَٱنْحَرْ ② إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ ٱلْأَبْتَرُ ③». تبدو كل وحدة من هذه الوحدات مستقلة عن الأخرى من حيث البناء والدلالة. فالأولى: خطاب ابتدائي وبشارة على سبيل الحسم والتأكيد. والثانية: أمر بعبادتين الأولى مفروضة والثانية مندوبة. والثالثة جملة اسمية مؤكدة تعلن حكما فاصلا في مسألة من هو الأبتر.

تناول الزمخشري العلاقات الدلالية المضمرة أو غير الظاهرة بين هذه الوحدات التي تتعاضد فيما بينها. وقد انطلق في بيان هذه العلاقات من البنية الظاهرة لكل وحدة. يقول: انظر كيف نظمت النظم الأنيق، ورتبت الترتيب الرشيق، حيث قدم منها ما يدفع الدعوى ويرفعها، وما يقطع الشبهة ويقلعها، ثم لما يجب أن يكون عنه مسببا وعليه مترتبا، ثم ما هو تتمة الغرض «فهو ينظر إلى الابتداء في صدر الوحدة الأولى وما به من إسناد إلى الله والمفعول الأول والثاني واختلاف كل منهما عن الآخر. وفي الوحدة الثانية، يختلف البناء إذ يبدأ بفاء السببية المقرونة بفعل الأمر واللام المتعلقة به ولم تتعلق بفعل الأمر الأخير مع أن الآمر واحد والمأمور واحد. وفي الثالثة يعود البناء إلى صورة الاستئناف بالابتداء في جملة

اسمية مسبوقة بناسخ اسمه ليس علما بل صفة مضافة ثم خبرها اسم على صيغة التفضيل المطلق «الأبتر».

ينتقل الزمخشري بعد ذلك إلى المعاني المضمرة في البنية اللغوية الظاهرة فيقول: «ثم تبصر كيف نكت في كل شيء تنكيتان يترك المنطيق سكيتا، حيث بنى الفعل (يقصد أعطيناك) على المبتدأ فدل على الخصوصية، وجمع ضمير المتكلم(إنا) فأذن بعظم الربوبية، وصدر الجملة المؤخرة على المخاطب بحرف التأكيد الجاري مجرى القسم، ما ورد الفعل بلفظ الماضي على أن الكوثر لم يتناول عطاء العاجلة دون الآجلة دلالة على أن المتوقع من سيب الكريم في حكم الواقع والمترقب من نعمائه بمنزلة الثابت النافع. وجاء بالكوثر محذوف الموصوف لأن المثبت ليس فيه ما في المحذوف من فرط الإبهام والشياع، والتناول على طريق الاتساع، واختار الصفة المؤذنة بإفراط الكثرة، ثم بهذه الصفة (الكوثر) مصدرة باللام المعرفة لتكون لما يوصف بها شاملة، وفي إعطاء معنى الكثرة كاملة.

وعقب ذلك بفاء التعقيب مستعارة لمعنى التسبيب، يشتقها معنيان، صح تسبيب الإنعام بالعطاء الأكثر، للقيام بما يضاهيه من الشكر الأوفر، وتسليمه لترك المبالاة بقول ابن وائل (قول الأبتر). وأشار بهاتين العبادتين إلى نوعي العبادات وصنفي الطاعات، أعني الأعمال البدنية التي الصلاة إمامها، والمالية التي نحر البدن سنامها ونبه على ما للرسول من الاختصاص بالصلاة.... وقال (إن شانئك) فعلل الأمر بالإقبال على شانه، وقلة الاحتفال بشنآنه، على سبيل الاستئناف الذي هو جنس حسن الموقع. وذكر الشانيء بصفته لا باسمه ليتناول كل من كان في مثل حاله من كيده بدين الحق» ثم يختم الزمخشري هذا التحليل بقوله «فسبحان من لو أنزل هذه الواحدة وحدها، ولم ينزل ما قبلها وما بعدها، لكفى بها آية تغمر الأذهان، ومعجزة توجب الإذعان».

الفهرس

كتب د. أحمد يوسف هذه الأبحاث على مدى أوقات متباعدة، ولم يكن يدفعه للكتابة إلا قدر الإنجاز الذي حققه هذا العلم أو ذاك في مجاله. وارتبط عنده هذا الإنجاز بقضية مهمة وهي كيف نقرأ تراثنا الأدبي واللغوي وقد مضت السنين وتغيرت الأرض، واختلف الذوق والإحساس بالتاريخ. وفي القلب من هذا التاريخ، هذا التراث اللغوي والبلاغي معاً، الذي لم ينمُ ولم ينضج دفعة واحدة ولكنه استوى على مدار تاريخه الطويل بما انطوى عليه من متغيرات فكرية وثقافية واجتماعية واختلاف البيئات. وظلّ السؤال مطروحاً عن كيفية التعامل مع هذا الموروث لا بوصفه موروثاً كمّياً مثل التركة، ولكن بوصفه موروثاً كيفياً ما زالت خيوطه ممتدة ومؤثرة وتمثل قوة جاذبة لفريق من الناس وقت اشتداد حدّة الصراع بين الحاضر بما يمثله من قهر وعجز عن الابتكار أو مجاراة ما تقدّمه الأمم والشعوب المعاصرة من نظريات ومناهج علمية جديدة، وبين الماضي وما حققه الإعلام من إنجازات على مستوى النظرية والتطبيق والفهم والاستيعاب، ومقدرة عالية للتواصل مع ثقافات الأمم الأخرى وحضارتها.

وظلّ سؤال الدرس البلاغي العربي المعاصر حتى وقت قريب محصوراً في كيفية قراءة ما تركه اللغويون والنقّاد والبلاغيون والمتكلمون من آثار فكرية ونقدية وبلاغية دارت حول القرآن الكريم وقضاياه الأسلوبية والشعر العربي وقضاياه التقليدية مثل لغته وعلاقتها بالواقع والتاريخ، ومدى حرية الشاعر في تشكيل رؤيته، ومدى علاقة الشعر بالعلم والفكر من جهة، وعلاقته بالفنون الأخرى.



لوحة الغلاف: مقطع من لوحة للفنان محسن غريب/البحرين

9 789957 698836



الآن ناشرون وموزعون
ALAAN PUBLISHERS & DISTRIBUTORS
عمان - شارع الملكة رانيا
عمارة البيجاوي (69) طابق 3
نقال: 7162720 79 962+
alaan.publish@gmail.com

